

Platone

Opere complete

Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone:





Opere complete
vol. I. **Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone**
trad. di M. Gigante, M. Valgimigli

Edizione: 2003¹³
Collana: Biblioteca Universale Laterza

VITA DI PLATONE¹

di Diogene Laerzio

[1] Platone nacque ad Atene. Era figlio di Aristone e di Perittione o Potone, la quale riportava la sua discendenza a Solone. Dropide era fratello di Solone ed era padre di Crizia, di cui era figlio Callescro. Crizia, uno dei Trenta, e Glaucone erano figli di Callescro. Glaucone era padre di Carmide e di Perittione. Da Perittione e da Aristone nacque Platone, sesto da Solone. Solone a sua volta riportava la sua discendenza a Neleo e Posidone. Dicono anche che suo padre facesse risalire la sua discendenza a Codro, figlio di Melanto. Secondo Trasillo Codro e Melanto hanno fama di discendere da Posidone.

[2] Speusippo nel *Banchetto funebre di Platone* e Clearco nell' *Encomio di Platone* e Anassilaide nel secondo libro *Dei filosofi* dicono che ad Atene correva voce che Aristone voleva portar violenza a Perittione che era nel pieno fiore della sua età, ma non vi riuscì; smettendo i suoi tentativi di violenza ebbe in sogno Apollo, onde non violò la sua purezza fino al parto. Apollodoro nella sua *Cronologia* pone la nascita di Platone nella LXXXVIII Olimpiade, nel settimo giorno del mese Targelione, nello stesso giorno in cui i Delii dicono che nacque Apollo.

Secondo Ermippo morì mentre prendeva parte ad un convito nuziale, nel primo anno della CVIII Olimpiade, all'età di ottantun anno.

[3] Neante dice che egli morì a ottantaquattro anni. È dunque di sei anni più giovane di Isocrate. Isocrate, infatti, nacque sotto l'arconte Lisimaco, Platone sotto l'arconte Aminia, quando morì Pericle. Era del demo Collito, come dice Antileonte nel secondo libro della *Cronologia*. E venne alla luce secondo alcuni in Egina, nella casa di Fidiade, figlio di Talete, come dice Favorino nella *Storia Varia*. Suo padre era stato mandato ad Egina come cleruco insieme con altri ed aveva dovuto fare ritorno ad Atene, quando gli Spartani erano venuti in aiuto degli Egineti e avevano scacciato gli Ateniesi. Fu poi corego ad Atene, sostenendo le spese Dione, come dice Atenodoro nell'ottavo libro delle *Passeggiate filosofiche*. ella CVIII Olimpiade, all'età di ottantun anno.

[4] Ebbe fratelli Adimanto e Glaucone e la sorella Potone, da cui nacque Speusippo. Ebbe la prima istruzione da Dionisio, di cui si ricorda anche nei *Rivali d'amore*. Aristone lottatore argivo fu il suo maestro di ginnastica, da cui prese il nome di Platone per il suo

vigore fisico; prima si chiamava Aristocle dal nome del nonno, come dice Alessandro nelle *Successioni dei filosofi*. Sostengono altri che egli prese il nome di Platone per l'ampiezza del suo stile: o perché vasta era la sua fronte, come dice Neante. Vi è pure chi dice come Dicearco nel primo libro *Delle vite* che egli abbia partecipato alle gare di lotta all'Istmo, [5] e che abbia studiato pittura e scritto poesie, prima ditirambi, poi anche canti lirici e tragedie. Dicono che sia stato debole di voce, come attesta anche Timoteo ateniese nel libro *Delle vite*. Si narra che Socrate abbia sognato di avere sulle ginocchia un piccolo cigno che subito mise ali e volò via e dolcemente cantò e che il giorno dopo, presentatosi a lui Platone come alunno, abbia detto che il piccolo uccello era appunto lui. Studiava filosofia all'inizio nell'Accademia poi nel giardino presso Colono, come dice Alessandro nelle *Successioni dei filosofi*, seguendo le teorie eraclitee. Poi mentre si accingeva a partecipare con una tragedia all'agone, udita la voce di Socrate, dinanzi al teatro di Dioniso, bruciò l'opera esclamando:

Efesto, avanza così: Platone ha ora bisogno di te.

[6] Da allora, dicono, - e aveva vent'anni - fu discepolo di Socrate fino alla sua morte: dopo seguì Cratilo eracliteo ed Ermogene che era sulle tracce di Parmenide. A ventotto anni, come dice Ermodoro, passò a Megara, insieme con alcuni altri discepoli di Socrate, da Euclide. Poi andò a Cirene da Teodoro, il matematico, indi in Italia dai pitagorici Filolao ed Eurito. E di qui in Egitto dai profeti, dove dicono gli sia stato compagno Euripide, il quale ammalatosi fu guarito dai sacerdoti con la cura del mare; perciò in un luogo cantò:

Lava il mare tutti i mali degli uomini.

[7] Inoltre Omero diceva che tutti gli uomini d'Egitto sono medici. Platone aveva anche deciso d'incontrarsi con i Magi, ma le guerre d'Asia lo costrinsero a rinunziarvi. Ritornò allora in Atene e si tratteneva nell'Accademia. È un ginnasio suburbano ricco di alberi, così chiamato dall'eroe Ecademo, come pur dice Eupoli nei *Renitenti alla leva*:

Negli ombrosi viali del dio Ecademo

Inoltre Timone dice di Platone:

A tutti era guida l'iperamplissimo, ma oratore dall'accento soave, simile alle cicale, che d'in su l'albero di Ecademo voce melodiosa effondono.

[8] Precedentemente infatti si chiamava Ecademia con la *e*. Il filosofo era amico pure di Isocrate. Un loro colloquio intorno ai poeti tenuto in campagna - quando Platone ospitò Isocrate - fu trascritto da Prassifane.

Ed Aristosseno dice che egli tre volte prese parte a campagne militari, una volta a Tanagra, una seconda volta a Corinto, una terza volta a Delio, dove ottenne il premio del valore. Contaminò le teorie di Eraclito, Pitagora e Socrate: seguiva Eraclito per la teoria del sensibile, Pitagora per la teoria dell'intelligibile, Socrate per la filosofia politica.

[9] Dicono alcuni, tra cui anche Satiro, che scrisse a Dione in Sicilia di comprargli i tre libri pitagorici da Filolao per cento mine. Dicono infatti che fosse in condizioni agiate per aver ricevuto da Dionisio più di ottanta talenti, come anche Onetore dice nell'opera che si intitola *Se il sapiente debba arricchire*. Anche dal poeta comico Epicarmo

gran giovamento trasse e moltissimi elementi trascrisse, come dice Alcimo nei libri *Ad Aminta*, che sono quattro. Nel primo libro di quest'opera egli dice:

È evidente che anche Platone dica molte cose epicarmee. Si consideri: Platone definisce il sensibile ciò che mai permane né nella qualità né nella quantità, ma sempre scorre e muta; [10] qualora si tolga il numero, le cose sensibili perdono identità, quiddità, quantità, qualità: e del sensibile è eterno il divenire, nulla l'essenza. L'intelligibile è ciò che nulla perde e nulla acquista. Questa è la natura delle cose eterne che è sempre uguale e sempre la stessa. Pertanto Epicarmo si è espresso chiaramente intorno al sensibile e all'intelligibile:

«A. Sempre gli dèi furono e mai vennero meno, ciò che è eterno è uguale e lo stesso sempre.

B. Eppure si dice che Chaos degli dèi fu il primo.

A. Come può essere? Non può come primo essere venuto di là o là venire.

B. Dunque nulla venne per primo.

[11] A. Né secondo, per Zeus, almeno di ciò di cui qui ora parliamo in questo modo, ma sempre ciò era».

E:

«A. Se ad un numero dispari, o se vuoi pari, una pietruzza aggiungasi ovver anche si tolga, ti sembra

esso ancora rimanere il medesimo?

B. No, certo.

A. E così, se alla misura di un cubito aggiungere tu vuoi o ritagliare altra lunghezza da quel che prima era, rimarrebbe ancora quella misura?

B. No.

A. E bada ora anche agli uomini: l'uno cresce, l'altro scema: tutti sempre in mutamento.

Ciò che per natura muta e rimane nello stesso luogo sarebbe, certo, già qualcosa di diverso da ciò che è mutato.

Anche tu ed io altri ieri ed oggi altri noi siamo e di nuovo altri nel futuro, e mai gli stessi secondo la stessa legge».

[12] Ancora Alcimo continua così:

Dicono i sapienti che l'anima alcune cose senta per mezzo del corpo in quanto sente e in quanto vede, altre da se stessa discerne, per nulla servendosi del corpo: perciò le cose che sono si distinguono in sensibili ed intelligibili. Onde anche Platone diceva che quanti desiderano comprendere i princìpi del tutto devono prima discernere le idee per se stesse, come uguaglianza, unità, molteplicità, grandezza, stasi, movimento; in secondo luogo devono stabilire per se stesso il bello, il buono, il giusto e simili; [13] in terzo luogo devono intendere quante delle idee sono relative ad altre idee, come scienza o grandezza o signoria (considerando che le nostre cose sono omonime delle idee per il fatto che ne partecipano:

dico che sono giuste le cose che partecipano del giusto, belle le cose che partecipano del bello). E ciascuna delle idee è eterna, è una nozione, inoltre è imperturbabilità. Perciò dice pure che nella natura le idee stanno come archetipi e che le cose del nostro mondo in quanto loro copie sono simili alle idee.

Orbene Epicarmo intorno al bene e alle idee si esprime così: [14] «A. Suonare il flauto è una cosa?

B. Senz'altro.

A. Ma il suonare il flauto è anche un uomo?

B. Nient'affatto.

A. Ed ecco, che cosa è un suonatore di flauto? Chi ti par d'essere? Un uomo? O non è vero?

B. Sì, appunto.

A. Non ti sembra che così sia anche del bene? Il bene cioè, è la cosa in se stessa; chi l'abbia appreso e lo sa, questo già diventa buono. Come è suonatore di flauto chi ha appreso a suonarlo, e ballerino chi ha appreso la danza e intrecciatore chi ha appreso l'arte d'intrecciare e similmente se ha appreso qualsiasi cosa che tu voglia; egli non sarà l'arte, ma l'artista naturalmente».

[15] Platone nella concezione delle idee dice che se vi è memoria, le idee esistono nelle cose che sono, perché la memoria è solo di una cosa che sia in quiete e permanente e nulla è permanente fuorché le idee.

«In che modo, infatti, dice, potrebbero conservarsi gli esseri viventi se non avessero appreso l'idea ed inoltre non avessero preso l'intelligenza dalla natura? Ora si ricordano della simiglianza <delle bevande> e

del nutrimento, qualunque a loro sia, mostrando perciò che tutti gli animali hanno l'innata facoltà di discernere ciò che è simile: perciò percepiscono anche i loro simili».

Come dunque Epicarmo?

[16] «Eumeo, la saggezza non è in un solo individuo, ma tutte le creature viventi hanno anche intelligenza.

Ed infatti la razza femminile delle galline, se vuoi intensamente osservare, figli non genera che già vivono, ma cova e fa che abbiano un'anima.

E come si verifichi questa saggezza solo la natura sa, perché da se stessa si è educata ».

Ed ancora:

«Nessuna meraviglia che noi così parliamo e che noi a noi stessi piacciamo e ci crediamo bellamente fatti: e infatti il cane sembra di essere la creatura più bella al cane, e un bue al bue, un asino all'asino, un porco al porco, senza dubbio».

[17] Questi e simili esempi per quattro libri raccoglie Alcimo, indicando l'utilità che Platone attinse da Epicarmo. Che però Epicarmo fosse consapevole della sua saggezza, è lecito dedurlo da questi versi in cui egli presagisce un suo emulo:

Come io credo, e infatti credo, questo io so

chiaramente, che un giorno sarà il ricordo di queste mie parole, ancora. Uno le prenderà, le priverà del metro che hanno ora, darà loro una veste purpurea, conferirà il vario ornamento di miti; egli che è invincibile mostrerà gli altri facilmente vincibili.

[18] Pare che Platone sia stato il primo ad introdurre in Atene anche le opere del mimografo Sofrone da altri neglette e che al suo stile abbia conformato alcuni caratteri e una copia dei mimi sia stata rinvenuta sotto il suo cuscino. Tre volte navigò in Sicilia: la prima per vedere l'isola e i crateri, nel tempo in cui era tiranno Dionisio, figlio di Ermocrate, che lo costrinse ad entrare in rapporti con lui. Ma quando Platone conversando sulla tirannide affermò che il suo diritto del più forte aveva validità solo se fosse preminente anche in virtù, allora il tiranno si sentì offeso e, adirato, disse: «Le tue parole sanno di rimbambimento senile» e Platone: «Ma le tue sanno di tirannide». [19] Lì per lì queste parole irritarono il tiranno a tal punto che ebbe volontà di sopprimerlo; successivamente intervennero Dione ed Aristomene ed egli non attuò quel disegno, ma consegnò il filosofo allo spartano Pollide che era giunto in quel tempo quale ambasciatore, perché lo vendesse

come schiavo. E quello lo condusse in Egina e lo vendeva. Allora Carmandro, figlio di Carmandride, lo condannò a morte secondo la legge in vigore presso di loro: che chi degli Ateniesi avesse posto piede nell'isola fosse messo a morte senza processo. Ed era egli stesso che aveva promulgato quella legge, come dice Favorino nella *Storia Varia*. Ci fu uno che disse - ma per celia - che era un filosofo chi aveva messo piede nell'isola: così lo prosciolsero.

Secondo altri, Platone fu condotto nell'assemblea ed era osservato, e non disse nemmeno una parola, pronto ad accettare qualsiasi verdetto: essi non decretarono la sua morte, ma decisero di venderlo come se fosse un prigioniero di guerra.

[20] Anniceride di Cirene che si trovava per caso ad Egina lo riscatta per venti mine, secondo altri per trenta, e lo rimanda in Atene dagli amici, i quali subito gli inviarono il danaro, ma Anniceride lo rifiutò, opponendo che non essi solo erano degni di occuparsi di Platone. Altri affermano che anche Dione inviò il danaro, ma Anniceride non l'accettò, anzi comprò per Platone il piccolo giardino che è nell'Academia. La tradizione vuole - e l'attesta

anche Favorino nel primo libro delle *Memorie* - che Pollide fu sconfitto da Cabria e successivamente naufragò nel mare di Elice, perché il suo comportamento col filosofo aveva suscitato l'ira della divinità.

[21] Dionisio non s'acquetava; appresa la sorte di Platone gli scrisse raccomandandogli di non parlare male di lui. E Platone replicò di non aver tempo di ricordarsi di Dionisio. Una seconda volta egli venne da Dionisio il Giovine, per chiedere terra ed uomini che vivessero a norma della sua costituzione: il tiranno promise, ma non mantenne la promessa.

Secondo alcuni, Platone corse anche pericolo di morte, poiché cercò d'indurre Dione e Teodota a liberare l'isola: fu allora che il pitagorico Archita indirizzò a Dionisio una lettera e lo pregò vivamente: fu egli a salvarlo ed a rimandarlo in Atene. La lettera è la seguente:

Archita saluta Dionisio,

[22] Noi tutti amici di Platone ti abbiamo inviato Lamisco e Fotida col loro sèguito per riprendere il filosofo secondo l'accordo da te stipulato. Rettamente agirai, sol che ricordi quella premura con cui tu

pregavi noi tutti perché Platone venisse da te. Tu cosa degna ritenesti fartelo amico ed offrirgli ogni garanzia ed in particolare la sua personale incolumità, sia che volesse restare sia che volesse partirsene. Ricòrdati anche di questo: in molto conto tu tenesti il suo arrivo presso di te e io amavi da quel tempo come nessun altro di quelli che sono alla tua corte. Se è sorto qualche screzio, devi essere umano e restituirci incolume quell'uomo. Solo così, opererai il giusto e avrai gratitudine da parte nostra.

[23] Compì il terzo viaggio per riconciliare Dione a Dionisio; non vi riuscì e se ne tornò in patria. Ivi non partecipò alla vita politica, benché ne avesse tutta la competenza come risulta dalle sue opere. La ragione è che ormai il popolo s'era assuefatto ad un diverso regime politico.

Panfila nel venticinquesimo libro delle *Memorie* dice che gli Arcadi ed i Tebani quando fondarono Megalopoli lo invitarono come legislatore. Ma egli declinò l'invito, quando apprese che non volevano ammettere l'eguaglianza dei diritti. È altresì fama che egli fu l'unico a prendere le difese dello stratego Cabria reo di delitto capitale, mentre nessun cittadino aveva voluto assumerne l'iniziativa.

[24] In quell'occasione il sicofante Crobilo s'imbatté in lui mentre saliva insieme con

Cabria sull'Acropoli e disse: «Vieni a difendere un altro, ignorando che anche te attende il veleno di Socrate?» Platone rispose: «Anche quando combattevo per la patria, affrontavo i pericoli: anche ora li affronterò, come esige il dovere verso l'amico».

Platone fu il primo a introdurre con una domanda la discussione filosofica, come dice Favorino nell'ottavo libro della *Storia Varia* e fu il primo ad insegnare a Leodamante di Taso il metodo della ricerca secondo l'analisi. E primo nella filosofia introdusse i termini antipode, elemento, dialettica, qualità, numero oblungo e tra le delimitazioni le superfici piane, e infine la provvidenza divina.

[25] E primo dei filosofi contraddisse al discorso di Lisia figlio di Cefalo esponendolo nel *Fedro*, parola per parola. Primo investigò l'importanza della grammatica. Egli fu il primo ad opporsi a quasi tutti i suoi predecessori, e perciò ci si domanda perché mai egli non abbia menzionato Democrito. Racconta Neante di Cizico che quando egli salì ad Olimpia, tutti i Greci volsero lo sguardo a lui; lì pure allora s'incontrò con Dione che stava per attaccare Dionisio.

Nel primo libro delle *Memorie* Favorino scrive

che Mitridate persiano pose nell'Accademia una statua di Platone, che aveva questa iscrizione:

Mitridate, figlio di Orontobate, persiano, dedicò alle Muse questa statua di Platone: Silanione la fece.

[26] Dice Eraclide che in età giovanile era così pudico e composto che non fu mai visto ridere smoderatamente. Pur essendo tale, anche Platone fu tuttavia schernito dai comici. Teopompo almeno nell'*Autochares* dice così:

Uno è nulla; due a mala pena uno: lo afferma Platone.

E pure Anassandride nel *Teseo*:

Quando divorava le sacre olive, come appunto Platone.

E pure Timone faceva questo bisticcio di parole:

[27] Alessi nella *Meropide*:

Giusto in tempo sei venuto, ché incerta m'aggiro su e giù, come Platone: nessun saggio consiglio rinvenni, ma mi dolgono le gambe.

E nell'*Ancilione*:

Parli di cose che non sai, e corri simile a Platone, e alla fin saprai la soda e la cipolla.

Anfide nell'*Anficrate*:

A. Quel bene, qualunque sia, che tu vuoi ottenere per questa, meno io conosco, o signore, del bene di Platone.

B. Ascolta dunque.

[28] E nel *Dessidemide*:

Platone, a nulla eri buono se non a mostrarti burbero, se non ad aggrotrare solennemente i sovraccigli, come la chiocciola.

Cratino nel *Creduto falsamente supposto*:

A. È chiaro che tu uomo sei ed un'anima possiedi.

B. Secondo il monito di Platone, non so, ma sospetto di averla.

E Alessi nell'*Olimpiodoro*:

A. In una, il corpo mortale arido divenne, e l'anima immortale nell'etere balzò.

B. E non è questa la teoria platonica?

E nel *Parassita*:

O con Platone parlare da solo a solo.

Lo schernisce anche Anassila nel *Botrillione*, nella *Circe* e nelle *Donne ricche*.

[29] Aristippo nel quarto libro *Della lussuria degli antichi* dice che Platone fu innamorato del giovinetto Astero, che insieme con lui si esercitava nell'astronomia, ma anche del su menzionato Dione. Alcuni dicono, anche di Fedro. Dimostrano il suo amore questi epigrammi da lui composti per loro:

Gli astri guardi, mio Astero. Vorrei essere il cielo per guardare in te con molti occhi.

Un altro:

Astero, prima brillavi tra i vivi, astro del mattino; ora spento tu brilli Vespero tra spenti.

[30] E per Dione così:

Lacrime ad Ecuba ed alle donne d'Ilio sin dalla nascita le Moire decretarono, allora. Su te, o Dione, che conseguisti la vittoria di belle imprese gli dèi riversarono ampie speranze. Tu giaci nella patria immensa, onorato dai cittadini, o Dione, che il mio animo rendesti furente d'amore.

[31] Dicono pure che questo epigramma sia stato iscritto sulla sua tomba, in Siracusa.

Si dice pure che abbia amato Alessi e (già si è accennato) Fedro, per i quali compose quest'epigramma:

Ora che io dissi solo «Alessi è bello» è guardato da tutti e per dovunque a lui ognuno lo sguardo volge. O animo, perché mostri l'osso ai cani? Dopo ti addolorerai. Non fu così che perdemmo Fedro?

Possedette anche Archeanassa, per cui compose questo epigramma:

Archeanassa possiedo etera di Colofone, sulle cui rughe stesse siede acre amore. Ah! miseri, che della sua prima giovinezza coglieste il fiore, per quali fiamme passaste!

[32] Per Agatone compose questo:

Mentre baciavo Agatone, l'anima avevo sulle labbra: l'anima, misera, era pronta a passare dall'altra parte.

Compose quest'altro:

Ti lancio la mela, e se tu veramente vuoi amarmi,

accoglila e partecipami la tua verginità. Se poi non vuoi - ciò che non sia - la mela egualmente accogli: considera di quanto breve durata sia la bellezza.

Ed ancora questo:

Una mela io sono, gettata da chi ti ama. Ma consenti, o Santippe: ed io e tu appassiamo.

[33] Dicono anche che abbia composto quell'epigramma per gli Eretriesi rastrellati con la sagena:

Razza eretriese d'Eubea noi siamo, ma giacciamo vicino a Susa: ah! quanto lontano dalla terra nostra.

E quell'altro:

Cipride disse alle Muse: «Fanciulle, Afrodite onorate, o contro voi Eros io armerò». Le Muse a Cipride: «Per Ares queste arguzie, ma contro noi non vola questo fanciullo».

E l'altro:

Un uomo trovò dell'oro e al suo posto lasciò un laccio, ma l'altro l'oro che aveva lasciato non trovò e col rinvenuto laccio s'impiccò.

[34] Ma Molone gli fu ostile. «Non c'è da

meravigliarsi, diceva, che Dionisio possa trovarsi a Corinto, ma che Platone sia in Sicilia». Pare che anche Senofonte non gli sia stato benevolo. Quasi per emularsi hanno scritto entrambi: il *Convito*, l'*Apologia di Socrate*, e commentari etici; poi l'uno la *Repubblica*, l'altro l'*Educazione di Ciro*. E nelle *Leggi* Platone dice che l'educazione di Ciro è un'invenzione; infatti Ciro non fu tale. Entrambi menzionano Socrate, ma in nessun luogo l'uno menziona l'altro; Senofonte solo una volta nel terzo libro dei *Commentari* accenna a Platone.

[35] Si dice che anche Antistene volendo recitare in pubblico una sua opera invitò Platone ad intervenire. Chiedendogli che cosa intendesse leggere, Antistene rispose: «Uno scritto sull'impossibilità della contraddizione». Platone domandò: «Come dunque tu puoi scrivere intorno a questo argomento?», mostrandogli che l'argomento si contraddiceva, Antistene allora scrisse un dialogo contro Platone, intitolandolo *Satone*: di qui ebbe inizio la costante reciproca inimicizia.

Dicono pure che Socrate, dopo aver sentito la lettura del *Liside* fatta da Platone, abbia

esclamato: «Per Eracle! Quante menzogne mi fa dire il giovinetto». Perché non poche affermazioni Platone attribuì a Socrate, pur non avendole questo mai fatte.

[36] Platone ebbe disposizione ostile anche verso Aristippo, che nel dialogo *Dell'anima* accusa di non aver assistito alla morte di Socrate ma di essersi trattenuto nei pressi di Egina. Dicono anche che fu geloso di Eschine, perché godeva buona reputazione presso Dionisio. Quando Eschine giunse spinto dall'indigenza alla corte del tiranno, dicono che fu negletto da Platone, ma fu aiutato da Aristippo. Idomeneo sostiene che i discorsi che Platone attribuisce nel carcere a Critone che vuol persuadere Socrate alla fuga sono di Eschine, ma Platone li attribuì a Critone per malevolenza verso Eschine.

[37] In nessun luogo dei suoi scritti Platone nomina se stesso, eccetto che nel dialogo *Dell'anima* e nell'*Apologia*. Dice Aristotele che il suo stile è qualcosa di mezzo tra la poesia e la prosa. Favorino dice in un luogo che solo Aristotele assistette, fino alla fine, alla lettura di Platone del suo dialogo *Dell'anima*, mentre tutti gli altri si alzarono. Alcuni dicono che Filippo d'Opunte

trascrisse le *Leggi* che erano su tavolette cerate. Di lui dicono che sia anche *l'Epinomide*. Euforione e Panezio hanno sostenuto che l'inizio della *Repubblica* fu trovato con frequentissime correzioni e mutamenti. E Aristosseno afferma che quasi tutta la *Repubblica* era stata scritta nelle *Antilogie* di Protagora.

[38] È tradizione che la prima opera da lui composta sia stata il *Fedro*. Infatti il problema ivi trattato ha un certo che di puerile.

Dicearco poi critica tutto il suo stile giudicandolo volgare.

Si narra che Platone abbia visto un tale che giocava a dadi e l'abbia rimproverato: costui oppose che la posta era piccola. Platone di rimando: «Ma l'abitudine non è cosa piccola». Interrogato se vi sarebbero stati di lui detti memorabili come quelli dei suoi predecessori, rispose: «Occorre come prima cosa acquistare la fama, il resto verrà da sé».

Un giorno Senocrate lo visitò e fu pregato di sferzare uno schiavo, ché egli non poteva perché era irato.

[39] Si dice anche che ad uno dei suoi servi disse: «Ti avrei sferzato, se non fossi adirato».

Montato a cavallo ne discese immediatamente, dicendo di non voler correre il rischio di farsi prendere dall'orgoglio dei cavalli.

Agli ebbri consigliava di guardarsi nello specchio: solo così si sarebbero astenuti da una tale sconvenienza. Era solito dire che mai in nessun luogo era lecito bere sino alla ubriachezza, eccetto che nelle feste del dio che donò alla umanità il vino.

Non approvava il dormire a lungo: nelle *Leggi* infatti egli dice:

Chi dorme di nulla è degno.

Diceva inoltre che l'orecchio non ascolta altro nome più dolce della verità; secondo altri, egli avrebbe detto che non la verità, ma dire la verità è la cosa più dolce. Della verità così scrive nelle *Leggi*:

[40] Cosa bella e durevole è la verità, o ospite. Eppure, inculcare questo convincimento non pare facile.

Pensava di lasciare ricordo di sé o negli amici o nei libri. Secondo quanto affermano alcuni, egli si teneva lontano dagli uomini il più possibile.

Morì nel modo predetto, nel tredicesimo anno del regno di Filippo, come dice Favorino nel terzo libro delle *Memorie*.

Teopompo attesta che da quel re il filosofo fu calunniato alla sua morte. Mironiano nei suoi *Simili* dice che Filone ricordava dei proverbi sui pidocchi di Platone, volendo dire che era morto di ftiriasi.

[41] Fu sepolto nell'Academia, ove aveva esercitato la maggior parte del suo magistero filosofico. Perciò la scuola da lui fondata si chiamò Academica. Tutti insieme i suoi uditori parteciparono agli onori funebri.

Il suo testamento è questo:

Questi beni e queste disposizioni lasciò Platone: il fondo nel demo degli Ifistiadi, confinante a nord con la via proveniente dal tempio di Cefisia, a sud col tempio di Eracle in quel degli Ifistiadi, ad est con la proprietà di Archestrato di Frearri, ad ovest con quella di Filippo di Collide, non sia permesso ad alcuno né di venderlo né di permutarlo, ma sia del ragazzo Adimanto, finché sia possibile.

[42] E il fondo nel demo Iresidi, che compri da Callimaco, confinante a nord con la proprietà di Eurimedonte di Mirrinunte, a sud con quella di Demostrato di Sipete, ad est con quella di Eurimedonte di Mirrinunte, ad ovest col Cefiso; tre mine d'argento, una fiala d'argento pesante

centosessantacinque dracme, un cimbio di quarantacinque dracme, un anello d'oro e un orecchino d'oro pesanti tutti e due quattro dracme e tre oboli. Euclide il lapicida mi deve tre mine. Lascio libera Artemide, lascio schiavi Ticone, Bitta, Apolionide, Dionisio.

[43] La suppellettile <...> di cui ho redatto l'elenco e di cui una copia è in possesso di Demetrio. Non devo nulla a nessuno. Miei esecutori saranno Leostene, Speusippo, Demetrio, Egia, Eurimedonte, Callimaco, Trasippo.

Queste furono le sue disposizioni. Sul suo sepolcro furono iscritti degli epigrammi. Ecco il primo:

Per equilibrio dello spirito e per il giusto carattere fu eminente e qui giace Aristocle, uomo divino. Se altri di sapienza ebbe gran lode, egli grandissima: invidia non l'insegue.

[44] Ecco il secondo:

La terra nel suo seno il corpo di Platone asconde, l'immortale sede dei beati ha l'anima del figlio di Aristone, che ogni uomo buono, anche se abita lontano, onora, perché egli vide la vita divina.

Ve n'è un altro più recente:

A. Aquila, perché sei venuta su questo sepolcro?
Dimmi, di uno degli dèi tu guardi la casa stellata?
B. Dell'anima, all'Olimpo volata, di Platone io son
l'immagine: il corpo terrestre la terra dell'Attica
possiede.

[45] C'è anche un nostro epigramma che
suona così:

Se Febo non avesse dato la vita a Platone
nell'Ellade, come avrebbe potuto curare con le lettere
le anime degli uomini? Suo figlio Asclepio è il
medico del corpo: dell'anima immortale è Platone.

Ed un altro sulla sua morte:

Febo generò agli umani Asclepio e Platone: l'uno
per la cura del corpo, l'altro dell'anima. Da un
banchetto nuziale venne alla città, che un giorno per
sé fondò e costruì sul suolo di Zeus.

Questi sono gli epigrammi sepolcrali.

[46] Suoi discepoli furono: Speusippo di
Atene, Senocrate di Calcedonia, Aristotele di
Stagira, Filippo di Opunte, Estieo di Perinto,
Dione di Siracusa, Amiclo di Eraclea, Erasto e
Corisco di Scepsi, Timolao di Cizico, Eucone di
Lampsaco, Pitone ed Eraclide di Eno, Ippotale
e Callippo di Atene, Demetrio di Anfipoli,

Eraclide Pontico e parecchi altri; insieme con questi, due donne, Lastenia di Mantinea e Assiotea di Fliunte che - attesta Dicearco - indossava abiti maschili. Dicono alcuni che anche Teofrasto sia stato suo uditore.

Cameleonte dice altrettanto di Iperide oratore e di Licurgo. Così racconta anche Polemone.

[47] Sabino sostiene che anche Demostene fu alunno di Platone: l'afferma nel quarto libro del suo *Materiale per la critica*, in cui cita Mnesistrato di Taso. Ed è probabile.

Per te che sei giustamente dedita allo studio di Platone e di quel filosofo con amoroso zelo ricerchi il pensiero, al di sopra di ogni altro, ritenni necessario accennare alla vera natura dei suoi discorsi e all'ordine dei dialoghi e al metodo del ragionamento induttivo per quanto mi fu possibile in modo elementare e sommario, in modo che la raccolta delle notizie biografiche risultasse completata da un breve schizzo della sua dottrina; ch  sarebbe portar nottole ad Atene, come dice il proverbio, se io ti dovessi esporre estesamente i singoli particolari.

[48] Dicono che il primo scrittore di dialoghi sia stato Zenone di Elea, ma Aristotele nel primo libro *Dei poeti* secondo

le *Memorie* di Favorino, afferma che fu Alessameno di Stira o di Teo. A mio avviso e a pieno diritto, il vero inventore del dialogo è Platone, che per il magistero dello stile rivendica a sé il primato così della bellezza come dell'invenzione stessa. Il dialogo è un contesto di domande e risposte intorno ad una questione filosofica o politica, con una conveniente caratterizzazione dei personaggi in esso assunti e con una espressione stilistica accurata. La dialettica è l'arte della discussione per cui si confuta o si approva una tesi per mezzo delle domande e delle risposte degli interlocutori.

[49] Due sono i tipi principali del dialogo platonico: l'uno in cui si istituisce la questione (ὕφηγητικὸς) l'altro in cui si indaga (ζητητικός).

Il primo si distingue ancora in due sottotipi, il teoretico (θεωρηματικόν) che tratta le questioni fisiche o logiche, il pratico (πρακτικόν) le questioni etiche e politiche. Anche il secondo ammette una duplice distinzione essenziale: in un tipo fondato sull'esercizio della discussione, in un altro sulla lotta delle idee. Quello chiamiamo ginnastico (γυμναστικὸς) e distinguiamo in

maieutico con un'immagine tolta all'ostetricia e in un altro che mette alla prova il conversatore (πειραστικός), questo chiamiamo agonistico (ἀγωνιστικός) e dividiamo in accusatorio (ἐνδεικτικός) e eversivo (ἀνατρεπτικός) a seconda che è diretto all'obbiezione o alla confutazione.

[50] Non ci sfugge che altri distinguono e classificano diversamente i dialoghi. Perché distinguono i dialoghi in drammatici, narrativi e misti: ma questa distinzione parte dal punto di vista scenico più che filosofico. Alcuni dialoghi riguardano la fisica, come il *Timeo*; la logica come il *Politico*, il *Cratilo*, il *Parmenide* ed il *Sofista*; l'etica come l'*Apologia*, il *Critone*, il *Fedone*, il *Fedro*, il *Convito*, il *Menesseno*, il *Clitofonte*, le *Epistole*, il *Filebo*, l'*Ipparco*, i *Rivali in amore*; la politica come la *Repubblica*, le *Leggi*, il *Minosse*, l'*Epinomide* e l'*Atlantico*.

[51] Sono ispirati al metodo che diciamo maieutico i due *Alcibiadi*, il *Teage*, il *Liside*, il *Lachete*: al metodo che mette alla prova gli interlocutori l'*Eutifrone*, il *Menone*, l'*Ione*, il *Carmide*, il *Teeteto*; al metodo dell'obbiezione il *Protagora*; al metodo della confutazione l'*Eutidemo*, il *Gorgia*, i due *Ippia*.

Che cosa sia il dialogo e quali le sue distinzioni è stato sufficientemente detto. Poiché c'è gran dissenso se Platone abbia formulato una dottrina dogmatica, è necessario un mio intervento chiarificatore. L'insegnare in maniera dogmatica è fondare dogmi, come il legiferare è porre leggi. 'Dogma' ha senso pregnante: è la cosa che si opina e l'opinione stessa.

[52] La cosa che si opina è una proposizione, l'opinione è una concezione. Ora, Platone quando ha un fermo convincimento espone le sue vedute e confuta le false, ma dinanzi alle questioni oscure o incerte sospende il giudizio. Le sue personali opinioni egli espone per mezzo di quattro personaggi, Socrate, Timeo, l'Ospite Ateniese (nelle *Leggi*) l'Ospite Eleate (nel *Sofista* e nel *Politico*). Questi ospiti da taluni a torto furono identificati con Platone e Parmenide: essi sono ideali anonime figure. Ché anche quando parla Socrate o Timeo, è pur sempre Platone che espone la sua dottrina. Per la confutazione delle false opinioni si serve, per esempio, di Trasimaco, Callicle, Polo, Gorgia, Protagora, Ippia, Eutidemo e altri di simile stampo.

[53] Quando vuole dimostrare le sue opinioni, egli si serve spessissimo del metodo induttivo, non in modo unilaterale, ma sotto due forme.

L'induzione consiste nel partire da alcune verità e nel pervenire, con logica aderenza, al vero che è simile a loro. Essa procede o per contraddizione o da consenso. Nel primo caso a chi è richiesto di una risposta generale accade di asserire il contrario. Ecco un esempio: «Mio padre o è diverso dal tuo o è il medesimo. Se tuo padre è diverso dal mio, essendo diverso dal padre, non sarà padre; ma se è il medesimo che mio padre, essendo il medesimo che mio padre, sarà mio padre».

[54] E ancora: «Se l'uomo non è un essere animato, sarà pietra o legno. Ma non è pietra né legno: è infatti essere animato e si muove da sé. Dunque, l'uomo è un essere animato: se è essere animato, ed essere animato è anche un cane o un bue, anche l'uomo, essendo essere animato, sarà un cane o un bue».

Questo processo induttivo per contraddizione che si verifica nel vivo della discussione fu adottato da Platone non per l'esposizione della sua dottrina dogmatica, bensì per confutare. L'induzione che procede dal consenso è

duplice; o si dimostra il particolare ricercando per mezzo del particolare oppure si dimostra l'universale per mezzo del particolare <o dell'universale>. La prima forma è propria della retorica, la seconda della dialettica. Ecco un esempio della prima: s'indaga se uno abbia ammazzato. La prova è data dall'essere stato egli trovato lordo di sangue in quel tempo.

[55] Questo processo induttivo è proprio della retorica, ch  la retorica s'aggira nel campo del particolare, non dell'universale; indaga non il giusto in se stesso, ma il giusto in particolare. L'altro   proprio della dialettica e per mezzo di esso si dimostra l'universale con i particolari. Per esempio, si cerca se l'anima sia immortale e se dai morti ritornino i vivi: ci  che Platone dimostra nel dialogo *Dell'anima* per mezzo di una proposizione universale, che dal contrario si genera il contrario. E la stessa proposizione universale   stabilita da alcune proposizioni particolari: il sonno viene dalla veglia, e il contrario, il maggiore viene dal minore e viceversa.

Di questo metodo Platone fece uso per stabilire la sua dottrina.

[56] Come nelle pi  antiche

rappresentazioni tragiche soltanto il coro sostenne tutta l'azione drammatica, poi Tespi introdusse un primo attore determinando le pause del coro, ed Eschilo un secondo e Sofocle un terzo portando a completa perfezione la tragedia, così pure la filosofia prima si rivolse unicamente alla natura, poi con Socrate all'etica ed infine con Platone alla dialettica, cioè alla sua completa e perfetta evoluzione.

Trasillo afferma che egli pubblicò i suoi dialoghi secondo le tetralogie dei poeti tragici: i tragici partecipavano agli agoni delle feste Dionisie, Lenee, Panatenee e dei Chitri con quattro drammi di cui il quarto era dramma satiresco. I quattro drammi si chiamavano tetralogia.

[57] Lo stesso Trasillo dice che i suoi dialoghi genuini sono in tutto cinquantasei, con la *Repubblica* divisa in dieci libri - afferma Favorino nel secondo libro della *Storia Varia* che si trova quasi tutta nelle *Antilogie* di Protagora - e le *Leggi* in dodici. Sono nove tetralogie, con la *Repubblica* e le *Leggi* computate ciascuna per una sola opera. La prima tetralogia svolge un argomento comune: vuole infatti mostrare

quale debba essere la vita del filosofo. A ciascuna opera Trasillo dà due titoli: l'uno designa l'interlocutore, l'altro l'argomento.

[58] Il primo dialogo di questa che è la prima tetralogia è l'*Eutifrone* o *Della santità*, che è un dialogo esperiente (πειραστικός); il secondo l'*Apologia di Socrate*, dialogo etico; il terzo il *Critone* o *Di ciò che si deve fare*, dialogo etico; il quarto il *Fedone* o *Dell'anima*, dialogo etico.

La seconda tetralogia comincia col *Cratilo* o *Della correttezza dei nomi*, dialogo logico; il *Teeteto* o *Della scienza*, dialogo esperiente (πειραστικός); il *Sofista* o *Dell'essere*, dialogo logico; il *Politico* o *Del regno*, dialogo logico.

La terza è così formata: il *Parmenide* o *Delle idee*, dialogo logico; il *Filebo* o *Del piacere*, dialogo etico; il *Simposio* o *Del bene*, dialogo etico; il *Fedro* o *Dell'amore*, dialogo etico.

[59] La quarta: *Alcibiade I* o *Della natura dell'uomo*, dialogo maieutico; *Alcibiade II* o *Della preghiera*, dialogo maieutico; *Ipparco* o *L'avido di guadagno*, dialogo etico; *i Rivali in amore* o *Della filosofia*, dialogo etico. La quinta: il *Teage* o *Della filosofia*, dialogo maieutico; il *Carmide* o *Della moderazione*,

dialogo esperiente; il *Lachete* o *Del valore*, dialogo maieutico; il *Liside* o *Dell'amicizia*, dialogo maieutico.

La sesta: l'*Eutidemo* o *L'eristico*, dialogo eversivo; il *Protagora* o *I sofisti*, dialogo di accusa; il *Gorgia* o *Della retorica*, dialogo eversivo; il *Menone* o *Della virtù*, dialogo esperiente.

[60] Aprono la settima tetralogia i due *Ippia*: il *Primo* o *Del bello*, il *Secondo* o *Del falso*, dialoghi eversivi; il *Ione* o *Dell'Iliade*, dialogo esperiente; il *Menesseno* o *l'Epitafio*, dialogo etico.

Inizia l'ottava il *Clitofonte* o *Protrettico*, dialogo etico; la *Repubblica* o *Del giusto*, dialogo politico; il *Timeo* o *Della natura*, dialogo fisico; il *Crizia* o *Atlantico*, dialogo etico.

La nona comincia col *Minosse* o *Della legge*, dialogo politico; *Le leggi* o *Della legislazione*, dialogo politico; [61] l'*Epinomide* o *Il colloquio notturno* o *Il filosofo*, dialogo politico e infine le *Epistole* in numero di tredici, etiche.

Era solito iniziare le epistole con «Sta bene» (εὖ πράττειν), Epicuro le iniziava con «Vivi bene» (εὖ διάγειν), Cleone con «Salve» (χαίρειν). Le epistole sono indirizzate: ad Aristodemo una, ad Archita due, a Dionisio

quattro, ad Ermia, Erasto e Corisco una, a Leodamante una, a Dione una, a Perdicca una, agli amici di Dione due.

Questa è la classificazione di Trasillo, e anche di altri. Alcuni - tra cui il grammatico

Aristofane - aggruppano un po' forzatamente in trilogie i dialoghi e pongono per prima questa: [62] *Repubblica*, *Timeo*, *Crizia*; per seconda *Sofista*, *Politico*, *Cratilo*; per terza *Leggi*, *Minosse*, *Epinomide*; per quarta *Teeteto*, *Eutifrone*, *Apologia*; per quinta *Critone*, *Fedone*, *Epistole*. Gli altri dialoghi uno per uno, senza una regolare classificazione. Cominciano alcuni critici, come si è prima detto, dalla *Repubblica*; altri dall'*Alcibiade Maggiore*, altri dal *Teage*, altri dall'*Eutifrone*, altri dal *Clitofonte*, altri dal *Timeo*, altri dal *Fedro*, altri dal *Teeteto*, molti dall'*Apologia*. Tutti consentono nel ritenere spuri i seguenti

dialoghi: *Midone* o *L'allevatore di cavalli*, *l'Erissia* o *Erasistrato*, *l'Alcione*, *Acefali* o *Sisifo*, *l'Assioco*, i *Feaci*, il *Demodoco*, *Chelidone*, il *Settimo giorno*, *l'Epimenide*.

Favorino dice nel quinto libro delle *Memorie* che *l'Alcione* è probabilmente opera di un tale Leonte.

[63] Platone adotta termini vari, sì che agl'ignoranti è tolta la possibilità di abbracciare il pensiero di tutta l'opera; in senso specialissimo considera sapienza (σοφία) la scienza dell'intelligibile e del reale, che ha perciò come suo campo d'indagine, egli dice, la divinità e l'anima separata dal corpo. E in senso speciale egli intende per σοφία anche la filosofia, che è desiderio della sapienza divina ed impulso a raggiungerla. E in senso generale egli intende per sapienza (σοφία) ogni esperienza, come quando chiama sapiente l'artigiano. Spesso poi adotta termini identici in significazioni diverse; è il caso di φαῦλος (modesto, comune) che in lui vale anche ἀπλοῦς (semplice), siccome nel *Licimnio* di Euripide ov'esso è riferito ad Eracle:

Semplice, schietto nelle prove grandissime eccelle, e nelle opere ogni sapienza infonde, lungi dal loquace rumore della piazza.

[64] Ma Platone adotta ancora il medesimo termine (φαῦλος) per significare ora ciò che è cattivo, ora ciò che è piccolo; spesso poi usa termini differenti per lo stesso significato. Per esprimere l'idea (ιδέα) egli adotta εἶδος

(forma), γένος (genere), παράδειγμα (archetipo), ἀρχή (principio), αἴτιον (causa). Usa anche termini opposti per esprimere lo stesso senso. Per esempio, egli chiama τὸ αἰσθητὸν (il sensibile) ente (ὄν) e non ente (μὴ ὄν): ente perché è prodotto di un divenire, non ente perché incessantemente muta. Definisce l'idea ciò che non si muove né permane e la chiama anche unità e molteplicità. E lo stesso è solito fare anche in parecchi altri casi.

[65] L'esegesi dei suoi dialoghi va fatta da un triplice punto di vista. Prima bisogna illustrare in profondità quale sia il significato di ciascuna affermazione, considerata singolarmente; in secondo luogo bisogna dichiarare la ragione dell'affermazione, se è fatta in senso proprio o in forma d'immagine o se serve a stabilire la dottrina o a confutare l'interlocutore. In terzo luogo bisogna spiegare se l'affermazione è retta oppure no. Poiché gli studiosi appongono segni particolari ai suoi libri, darò qualche chiarimento.

[66] La lettera χ (*chi*) è assunta ad indicare particolari espressioni e le figure retoriche e generalmente l'idioma consueto di Platone; il segno della diplé (>) le dottrine e le credenze

caratteristiche di Platone. La lettera χ punteggiata (:/ :) è adottata per le sentenze scelte e per le espressioni di eleganza particolare; la diplé punteggiata (' > :) indica gli emendamenti testuali degli editori; l'obelos con due punti (:—) le atetesi arbitrarie; l'antisigma con due punti ['] ripetizioni e trasposizioni di parole; il ceraunio (T) l'indirizzo filosofico; l'asterisco (※) l'accordo perfetto dei vari punti della dottrina; l'obelos (—) l'atetesi. Questo per quel che riguarda i segni critici e il numero dei suoi libri.

Antigono di Caristo nella sua *Vita di Zenone* dice che quando furono fatte edizioni recenziori con i segni critici, coloro che volevano consultarle dovevano pagare un onorario ai possessori.

[67] La sua dottrina è questa. Diceva che l'anima è immortale e trasmigrando si riveste di molti corpi, ed ha origine aritmetica, mentre il corpo ha origine geometrica: definiva l'anima idea del soffio vitale per dovunque diffuso. Egli affermava inoltre che l'anima si muove da sé e si distingue in tre parti: la razionale che ha sede nella testa, la passionale che ha sede nel cuore, l'appetitiva che sta insieme nell'ombelico e nel fegato.

[68] L'anima dal centro diramandosi in un circolo per tutto il corpo lo racchiude, e consiste di elementi, e, divisa ad intervalli armonici, forma due circoli congiunti tra loro, di cui il circolo interno, diviso in sei parti, forma in tutto sette circoli e si muove secondo il suo diametro dall'interno verso sinistra; l'altro lateralmente verso destra. E per il fatto che è unico, questo circolo ha il primato; l'altro che muove dall'interno è diviso. L'uno è il circolo del medesimo, gli altri sono i circoli dell'altro, ed egli dice che il movimento dell'anima è il movimento dell'universo e le rivoluzioni dei pianeti.

[69] Essendo così determinata la divisione dal centro agli estremi secondo un rapporto armonico, l'anima conosce ciò che è e l'adatta armonicamente, perché ha in sé gli elementi armonicamente disposti. L'opinione si forma quando il circolo dell'altro si volge in direzione diritta, la scienza si forma secondo il movimento del circolo del medesimo. Ammise che due sono i principi universali, dio e materia: dio egli chiama anche mente (νοῦς) e causa (αἷτιον): la materia è informe ed illimitata e da essa si generano i composti. La materia che un tempo si muoveva in

maniera caotica e disordinata, egli dice, fu concentrata in un unico luogo dal dio, il quale considerava l'ordine migliore del disordine.

[70] Questa sostanza, egli dice, si converte nei quattro elementi, fuoco, acqua, aria, terra: da essi è generato l'universo e quel che vi è in esso. Egli afferma che solo la terra è immutabile e ritiene che ne è causa la diversità delle figure geometriche, che ne costituiscono gli elementi. Le figure degli altri elementi, egli dice, sono omogenee: tutte infatti consistono di un triangolo scaleno che è uno e medesimo. Solo la terra ha un triangolo di forma particolare. L'elemento del fuoco è una piramide, dell'aria un ottaedro, dell'acqua un icosaedro, della terra un cubo. Onde né la terra può trasformarsi negli altri elementi, né questi nella terra.

[71] Ma gli elementi non sono separati ciascuno nel suo proprio luogo, perché la rivoluzione del cielo unisce le piccole parti e comprimendole le spinge insieme al centro, mentre separa le grandi parti: perciò come mutano le loro figure, così mutano anche luogo. E vi è un solo mondo creato, e da dio è stato formato in modo da essere percepito dai sensi: è animato perché ciò che è animato è

superiore a ciò che è inanimato. Quest'opera è dovuta ad un artefice d'incomparabile bontà. Esso è stato formato uno e non illimitato, perché anche il modello secondo cui lo creò era unico.

[72] E il mondo è sferico perché anche colui che lo generò ha una tal forma. Il creatore, infatti, abbraccia tutti gli esseri animati e questo mondo abbraccia le figure di tutti loro. È liscio e non ha tutt'intorno nessun organo per il fatto che non ne ha bisogno. L'universo permane incorruttibile perché non si può risolvere nella divinità. E di tutta la creazione è autore il dio, perché il bene è per natura benefattore. Anche la creazione del cielo ha per sua causa il bene più alto, infatti le cose più belle del creato sono dovute alla più eccellente delle cause intelligibili. Sì che, poiché dio è di tale natura e il cielo è simile al migliore nella sua compiuta bellezza, a nessun'altra creatura potrà essere simile se non alla divinità.

[73] L'universo è fatto di fuoco, acqua, aria, terra. Di fuoco perché sia visibile, di terra perché sia solido, di acqua e di aria perché sia proporzionale. Perché le forze dei solidi sono congiunte in analogia l'una all'altra per mezzo

dei due medi proporzionali in modo che il tutto acquisti unità. L'universo è formato da tutti gli elementi suddetti, perché sia perfetto ed incorruttibile. Il tempo fu creato come immagine dell'eternità; l'universo sempre permane, ma il tempo consiste nel moto del cielo. La notte, il giorno, il mese e simili sono tutte parti del tempo. Perciò senza la natura dell'universo il tempo non esiste, ché solo in quanto esiste l'universo, esiste anche il tempo.

[74] Per la creazione del tempo furono creati il sole, la luna ed i pianeti: perché fosse manifesto il numero delle stagioni e gli esseri animati partecipassero del numero, il dio accese la luce del sole. Nell'orbita che sovrasta la terra è la luna, in quella che le è vicina il sole, nelle orbite superiori i pianeti. L'universo è un essere animato del tutto, perché è legato ad un moto animato. Perché l'universo creato nella simiglianza dell'essere intelligibile fosse completamente perfetto, fu creata la natura degli altri esseri animati. Poiché quell'essere intelligibile li aveva, era necessario che li avesse il cielo. Gli dèi sono essenzialmente ignei; le creature sono di tre specie: alata, acquatica, terrestre.

[75] La terra è la più antica delle divinità

che sono nel cielo; essa fu fondata per determinare la notte e il giorno: la terra che è al centro si muove intorno al centro. Poiché vi sono due cause, si deve affermare, egli dice, che alcune cose sono dovute alla ragione ed altre hanno una causa necessaria. E queste ultime sono l'aria, il fuoco, la terra, l'acqua; che non sono - ad essere esatti - elementi, ma piuttosto ricettivi di elementi. Essi risultano composti da una serie di triangoli ed in questi si risolvono: i loro elementi costitutivi sono il triangolo scaleno e il triangolo isoscele.

[76] Due abbiamo detto sono i princìpi e le cause, il cui modello sono dio e la materia. La materia è necessariamente informe, come tutti gli altri corpi ricettivi. Di tutti questi la causa ha il carattere della necessità: ch  la materia, ricevendo in certo modo le idee, genera le sostanze, e si muove perch  la sua forza   diseguale e, col suo moto, muove a sua volta quelle cose che sono da essa generate. Tutte queste creature prima si muovevano irrazionalmente e disordinatamente, ma quando cominciarono a costituire l'universo, il dio - per quanto fu possibile - diede loro una disposizione simmetrica e ordinata.

[77] Perch  le due cause esistevano anche

prima della creazione del cielo, e come terzo il divenire, ma non erano distinte, tali però che pur nel disordine lasciavano scoprirne le tracce: quando l'universo fu creato, anch'esse ricevertero una disposizione organica. Il cielo fu formato di tutti i corpi esistenti. Platone crede che dio, come l'anima, sia incorporeo, e, per conseguenza, assolutamente immune da corruzione e da passione. Egli ammette le idee - come ho già detto - come princìpi e cause dell'essere il mondo della natura costituito tale qual è.

[78] Dei beni e dei mali tali cose diceva. Il fine è rendersi simile a dio: la virtù basta alla felicità, ma ha anche bisogno delle prerogative fisiche, quali strumenti: forza, sanità, sensibilità viva, e simili, nonché di quelle esterne, quali la ricchezza, la nobiltà di nascita, la buona reputazione. Il saggio tuttavia - anche se non possiede prerogativa alcuna - sarà felice. Egli parteciperà alla vita politica e prenderà moglie e non violerà le leggi stabilite; per quanto le circostanze consentano, darà leggi alla sua patria, a meno che non veda lo stato delle cose assolutamente irrimediabile, nell'eccessiva preminenza del popolo.

[79] Egli crede che gli dèi osservino le umane cose e che vi siano i demoni. Fu il primo a definire la nozione del bene, legata a ciò che è insieme lodevole, razionale, utile, proprio e conveniente: tutte queste nozioni sono strettamente legate a ciò che è conforme alla natura e con essa si accorda.

Fu pure il primo a discorrere dell'uso retto dei termini ed a concepire sistematicamente la scienza del retto rispondere e interrogare, usandone egli stesso abbondantemente. Nei dialoghi concepì la giustizia come legge di dio, quasi fosse di maggiore impulso alla pratica del giusto e di monito che anche dopo morte pagheranno il fio come malfattori.

[80] Onde parve a taluni essere piuttosto indulgente ai miti, avendo egli inserito nei suoi scritti simili narrazioni affinché, risultando incerta la sorte dopo la morte, gli uomini si tenessero lontani dalle ingiustizie. E questa è la sua dottrina.

Aristotele dice che egli distingueva le cose nel modo seguente. I beni sono o nell'anima o nel corpo o esterni; la giustizia, la prudenza, la forza, la temperanza e simili sono nell'anima; la bellezza, la buona complessione fisica, la sanità, la forza sono nel corpo; sono

beni esterni gli amici, la prosperità della patria, la ricchezza.

[81] Dei beni dunque tre sono le specie: quelli dell'anima, quelli del corpo, quelli esterni. Tre anche le specie dell'amicizia: la naturale, la sociale, l'ospitale: chiamiamo naturale quella che i genitori hanno verso i figli ed i parenti tra di loro: questa è stata ereditata anche dagli altri animali. Chiamiamo sociale quella che deriva dalla consuetudine e non dalla consanguineità: esempio tipico l'amicizia di Pilade per Oreste. L'amicizia ospitale si attua con gli stranieri ed è dovuta o a raccomandazione o a corrispondenza epistolare. L'amicizia dunque si distingue in naturale, sociale e ospitale: alcuni ve ne aggiungono una quarta, l'amorosa.

[82] Vi sono cinque regimi politici: il democratico, l'aristocratico, l'oligarchico, il monarchico, il tirannico. Il democratico si ha in quelle città in cui domina la massa, la quale da sé si sceglie i magistrati e le leggi; l'aristocratico dove né i ricchi né i poveri né i nobili dominano, ma gli ottimati hanno la guida dello Stato. C'è oligarchia quando i magistrati sono eletti a seconda del censo, ché i ricchi sono più pochi dei poveri. La

monarchia è regolata da una legge o dall'eredità.

Per esempio, la cartaginese è una monarchia regolata dalla legge: è infatti venale.

[83] Quella spartana e quella macedonica sono monarchie ereditarie, perché scelgono il re da una certa famiglia. La tirannide è il dominio di un solo, imposto o con l'inganno o con la violenza. Dunque le costituzioni politiche sono: democrazia, aristocrazia, oligarchia, monarchia, tirannide. Anche tre sono le specie della giustizia: quella che si esercita verso gli dèi, quella che si esercita verso i vivi, quella che si esercita verso gli estinti. Quelli che sacrificano secondo le leggi e si prendono cura dei templi è chiaro che sono pii verso gli dèi; quelli che restituiscono i prestiti ed i depositi si comportano rettamente verso gli uomini; chi si prende cura delle tombe agisce con giustizia verso i defunti. Così della giustizia una specie si riferisce agli dèi, un'altra agli uomini, un'altra ancora ai defunti.

[84] Anche la scienza ammette tre distinzioni: la pratica, la produttiva, la teoretica. La scienza delle costruzioni edili e la scienza delle costruzioni navali, per esempio, sono produttive; è infatti possibile vedere le

opere che si costruiscono per mezzo di esse. La politica, l'auletica, la citaristica e simili sono scienze pratiche; non creano nessuna opera visibile, ma hanno qualche effetto: l'uno partecipa alla vita pubblica, il secondo suona il flauto, il terzo suona la cetra. La geometria, l'armonia, l'astronomia sono scienze teoretiche: né infatti producono né creano alcuna opera; ma il geometra contempla come si comportino fra loro le linee, l'armonico considera i suoni, l'astronomo gli astri e l'universo.

Dunque le scienze sono o teoretiche o pratiche o produttive.

[85] Della medicina sono cinque le specie: la farmaceutica, la chirurgica, la dietetica, la diagnostica, infine la medicina del pronto soccorso. La farmaceutica cura i morbi con i farmaci, la chirurgica sana col tagliare e col cauterizzare, la dietetica rimuove i morbi prescrivendo un regime, la diagnostica col riconoscere la natura dell'infermità, la medicina del pronto soccorso rimuove il dolore con rimedi immediati. Della scienza medica dunque si distinguono la farmaceutica, la chirurgica, la dietetica, la diagnostica e quella del pronto soccorso.

[86] La legge ha una duplice suddivisione: la legge scritta e la legge non scritta. La legge scritta è quella sotto cui viviamo nelle città; quella che ci viene dal costume e dalla tradizione si chiama non scritta, come il non andar nudi in piazza e il non indossare abiti muliebri. Nessuna legge impedisce queste cose, ma tuttavia non le facciamo perché ne siamo impediti dalla legge non scritta. Dunque c'è la legge scritta e quella non scritta.

Ci sono cinque specie di discorsi: il discorso politico di cui si servono gli uomini politici nelle assemblee; [87] il discorso retorico di cui si servono i retori nelle composizioni scritte <...> o per una dimostrazione o per un encomio o per un rimprovero o per un'accusa; il discorso privato di cui si servono gli uomini nella conversazione privata; il discorso dialettico con cui brevemente si domanda e si risponde; il discorso tecnico col quale discutono gli artisti della loro propria arte. Dunque abbiamo il discorso politico, il retorico, il privato, il dialettico, il tecnico.

[88] La musica ha una triplice distinzione: la prima si ottiene solo con l'impiego della bocca, come il canto; la seconda si ottiene con l'uso della bocca e delle mani, come il canto

accompagnato dalla cetra; la terza si ottiene con le mani solo, come il suono della cetra. Della musica dunque abbiamo quella con la bocca soltanto, quella con la bocca e le mani, quella con le mani.

La nobiltà ammette quattro divisioni: se gli antenati sono onorati gentiluomini e giusti, i loro discendenti sono detti nobili; se gli antenati ebbero qualche carica o qualche magistratura, i loro discendenti sono detti nobili; inoltre, se gli antenati conseguirono la fama per qualche comando militare o la corona della vittoria in qualche agone, i loro discendenti sono chiamati nobili.

[89] Ma c'è ancora un'altra distinzione e si ha quando si è nobili per generosità e magnanimità, perché anche in tal caso si è nobili, ché anzi questa è la nobiltà suprema. La nobiltà dunque deriva dagli antenati o onorati o potenti, o gloriosi oppure dalla propria individuale probità e onestà. La bellezza è di tre specie: una è degna di lode, come la visibile formosità del corpo; l'altra è utile, come uno strumento, una casa e simili che congiungono bellezza e utilità; la terza è bella e insieme vantaggiosa, come le leggi ed i costumi e simili. La bellezza dunque

o è degna di lode, o è utile, o è vantaggiosa.

[90] L'anima è di tre parti: razionale, appetitiva, irascibile. La prima è la causa della risoluzione, della riflessione, e del pensiero e simili; l'appetitiva è la causa del desiderio del cibo, del sesso, e simili; l'irascibile è la causa del coraggio, del piacere e del dolore, e della collera. Dell'anima dunque distinguiamo la parte razionale, l'appetitiva, l'irascibile.

[91] Della perfetta virtù vi sono quattro specie: prudenza, giustizia, forza, temperanza. La prudenza è l'autrice della retta azione; la giustizia è la causa del giusto comportamento nelle relazioni e convenzioni sociali; la forza ci fa affrontare risolutamente, senza tentennamenti, i pericoli e le paure; la temperanza è la causa del dominio delle passioni, del non essere schiavi di nessun piacere, ma dell'avere un tenore di vita ordinato. La virtù dunque si distingue in prudenza, giustizia, forza e temperanza. La signoria ammette cinque distinzioni: o è legale, o è naturale, o è consuetudinaria, o è ereditaria, o è violenta.

[92] I magistrati nelle città che siano eletti dai loro cittadini, dominano secondo la legge; i maschi dominano per natura non solo tra gli

umani, ma anche tra gli altri animali; per lo più, dovunque, i maschi hanno il predominio sulle femmine. Il dominio consuetudinario è tale quale i pedagoghi hanno sui fanciulli e i maestri sui discepoli. Il dominio ereditario è, per esempio, quello dei re spartani: è una monarchia fondata su una certa famiglia. Anche la monarchia macedonica è fondata sulla successione dei membri di una stessa stirpe. Il dominio violento è quello imposto o con la violenza o con l'inganno, contro la stessa volontà dei cittadini. Abbiamo dunque la signoria legale, naturale, consuetudinaria, ereditaria, violenta.

[93] L'oratoria ammette sei suddivisioni. La prima è l'esortazione e si ha quando si esorti o alla guerra o all'alleanza con qualcuno; la seconda è la dissuasione e si ha quando si esorti non alla guerra né all'alleanza, ma al mantenimento della pace; la terza è l'accusa che consiste nel dimostrarsi vittima di un'ingiustizia da parte di uno o nel dichiararlo autore di molti mali; la quarta è la difesa e si ha quando si dimostri di non aver commesso ingiustizie né di aver derogato alle norme del vivere civile.

[94] La quinta è l'encomio e si ha quando

di uno si dica bene e lo si dimostri probò e onorato; la sesta è il biasimo (ψόγος) e consiste nella dimostrazione della indegnità di uno. Dunque l'oratoria si distingue così: l'encomio, il biasimo, l'esortazione, la dissuasione, l'accusa, la difesa.

Il dire rettamente è determinato (I) da ciò che bisogna dire, (II) da quanto bisogna dire, (III) dalla persona a cui bisogna rivolgersi, (IV) dal tempo in cui bisogna dire. Quello che bisogna dire deve essere utile a chi parla e a chi ascolta; quanto bisogna dire deve essere né più né meno del sufficiente; [95] circa le persone a cui ci si rivolge, bisogna adattare il discorso all'età degli uditori, tenere conto cioè se ci si rivolge ad anziani o a giovani. Circa il tempo, bisogna dire a tempo opportuno, né prima né dopo. Se no, s'incorrerà nell'insuccesso e non si dirà rettamente.

Per quanto riguarda i benefici, si può beneficiare in quattro modi: o col danaro o col corpo o con la scienza o con la parola. Si beneficia col danaro, quando si porta aiuto col danaro a chi ha bisogno di essere sollevato dalla miseria; si arreca beneficio col corpo quando si soccorre chi è battuto e lo si salva.

[96] Gli educatori e i medici e quanti

insegnano una disciplina morale beneficano per mezzo delle scienze; beneficano con la parola quanti entrano in tribunale a pronunciare in difesa di qualcuno un discorso conveniente.

I benefici sono dunque arrecati o col danaro o col corpo o con la scienza o con la parola. Si determina la fine o il compimento delle cose in quattro modi: le cose finiscono o per legge quando cioè vi sia un decreto ed una legge che lo renda esecutivo; o per natura, come il giorno, l'anno e le stagioni; o per arte, come è nell'arte delle costruzioni edili o navali, ch  una casa o una nave   condotta a termine.

[97] V'  anche una fine dovuta al caso, quando una cosa ha un esito imprevisto e inatteso. Dunque la fine o il compimento d'una cosa   determinato o dalla legge o dalla natura o dall'arte o dal caso.

Vi sono quattro specie di potenza: la prima   ci  che noi possiamo fare col pensiero, ci  ragionare e supporre; la seconda   ci  che possiamo fare col corpo, come il viaggiare, il dare e il ricevere e simili; la terza   ci  che possiamo fare con un gran numero di soldati e di ricchezze, onde si dice che un re ha molta potenza; la quarta consiste nel fare o nel

ricevere il bene e il male; possiamo essere infermi o sani o essere istruiti, e simili. La potenza dunque è o nel pensiero o nel corpo o nell'esercito e nelle ricchezze o nel fare e nel ricevere.

[98] Tre sono le specie della filantropia: quella che si realizza col saluto, quando alcuni si incontrano, si chiamano, si porgono la destra e si scambiano il saluto; la filantropia che si attua col soccorrere gli infelici; la filantropia di quelli che godono della consuetudine di convivere. La filantropia dunque si attua o col saluto o col beneficio o con l'ospitalità o con l'amore dei rapporti sociali.

La felicità consiste di cinque parti: saggezza del consiglio, piena sensibilità e sanità fisica, successo nelle azioni, reputazione eccellente fra gli uomini, abbondanza di ricchezze e dei mezzi utili alla vita.

[99] La saggezza del consiglio deriva dall'educazione e da una ricca esperienza; la viva sensibilità dipende dalle parti del corpo, per cui, se l'uomo vede con gli occhi, ode con le orecchie, e percepisce ciò che deve percepire col naso e con la bocca, tutto ciò costituisce la sensibilità perfetta; il successo

consiste nella realizzazione retta degli obbiettivi che deve proporsi ogni uomo virtuoso; la buona reputazione si ha quando si sente parlare bene di sé. La ricchezza di mezzi si ha quando si possono affrontare i bisogni della vita in maniera tale da poter beneficiare gli amici e sostenere pubbliche spese con magnificenza e splendore. Chi possiede tutti questi requisiti è perfettamente felice. Dunque fanno parte della felicità la saggezza del consiglio, la piena sensibilità e la sanità fisica, il successo, la gloria, l'abbondanza di mezzi.

[100] Triplice è la ripartizione delle arti: la prima specie è costituita dall'arte di scavare miniere e da quella di tagliare legna: sono infatti arti produttive; la seconda è costituita dall'arte del fabbro e da quella del falegname, che sono arti trasformative; infatti dal ferro il fabbro fa le armi, il falegname dal legno fa i flauti e le lire. La terza specie è costituita da quelle arti che utilizzano i risultati delle precedenti: per esempio, l'arte equestre si serve dei freni; l'arte bellica delle armi; la musica dei flauti e della lira. Tre dunque sono le specie dell'arte: la prima, la seconda, la terza.

[101] Distinguiamo il bene in quattro

specie. Il primo è l'uomo fornito di virtù che noi diciamo buono in senso proprio; il secondo la virtù stessa e la giustizia; il terzo è costituito dai cibi, dagli esercizi ginnici utili e dai farmaci; il quarto bene è l'auletica, l'arte teatrale e simili. Dunque quattro sono le specie del bene: il possedere la virtù; la stessa virtù; i cibi e gli esercizi fisici utili; l'auletica, l'arte teatrale e la poetica.

[102] Delle cose che sono alcune sono cattive, altre buone, altre ancora né buone né cattive. Diciamo cattive quelle che possono sempre danneggiare, come l'acrisia la stoltezza, l'iniquità e simili. I loro contrari sono cose buone. Altre talvolta possono giovare, talvolta danneggiare, come il passeggiare, il sedere, il mangiare oppure non possono assolutamente né giovare né danneggiare; e perciò non sono né buone né cattive, quindi indifferenti.

Dunque tutte le cose sono o buone o cattive o non sono né buone né cattive.

[103] L'eunomia, la buona costituzione cioè, si ha in tre casi: o quando vi siano leggi serie e gravi; o quando i cittadini osservino le leggi costituite; o quando, pur non essendovi le leggi, la vita pubblica sia condotta

nobilmente nello spirito della tradizione e del costume. Dunque l'eunomia è costituita (I) dalle buone leggi o (II) dalla fedeltà alle leggi costituite o (III) dalla vita pubblica improntata al rispetto della tradizione e dei buoni costumi.

[104] L'anomia, cioè il disordine politico, si verifica in tre casi egualmente: quando le leggi siano improbe per gli stranieri ed i cittadini; quando i cittadini non obbediscano alle leggi vigenti; quando non vi sia legge alcuna. L'anomia dunque si verifica o quando le leggi siano improbe o quando non si obbedisca a quelle vigenti o quando non vi sia legge alcuna.

I contrari ammettono una triplice distinzione: per esempio, diciamo che i beni sono contrari ai mali, come l'equità all'iniquità, la saggezza alla stoltezza, e simili. I mali sono contrari ai mali, per esempio la dissolutezza all'illiberalità, la pena ingiusta alla pena giusta e simili mali sono contrari ai mali. Ancora il grave è contrario al leggero, il veloce al lento, il nero al bianco, e queste coppie che non sono né buone né cattive sono contrarie tra loro.

[105] Così, dei contrari alcuni sono opposti come beni a mali, altri come mali a mali, ed

altri come cose che non sono né buone né cattive sono opposte tra loro.

I beni si distinguono in tre specie, a seconda che si possano possedere o di essi si possa partecipare oppure che esistano per se stessi. I primi sono quanti si possono esclusivamente possedere come l'equità e la sanità; i secondi sono quelli di cui si può partecipare senza possederli, come il bene in se stesso che non possiamo avere, ma di cui possiamo solo partecipare. I beni che esistono per se stessi è necessario che esistano, ma non ammettono né possesso né partecipazione. Per esempio, l'essere virtuoso e giusto è un bene, ma queste cose non è possibile possedere né esserne partecipi, ma necessariamente esistono per sé. Dei beni dunque alcuni si possono possedere, altri consentono solo la partecipazione, altri ancora esistono per sé.

[106] I consigli si possono trarre o dal passato o dal futuro o dal presente. Il passato è ricco di esempi: si considerino le sofferenze degli Spartani per aver avuto fede negli altri; vanno considerate le esperienze del presente, come le mura della città abbattute e infrante, la vigliaccheria degli uomini, la scarsezza del vettovagliamento; ma nel prendere una

decisione bisogna anche guardare al futuro; per esempio, non si dovrà mai ingiustamente ritenere sospette le ambascerie, perché l'Ellade conservi intatta la sua gloria. Dunque i consigli si traggono o dal passato o dal presente o dal futuro.

[107] La voce si distingue a seconda che sia animata o inanimata. Animata è la voce degli esseri animati, inanimati sono i suoni e i rumori. Della voce animata l'una è articolata, l'altra è inarticolata. Quella degli uomini è voce articolata, quella degli animali è inarticolata. La voce dunque è o animata o inanimata.

Delle cose che sono, alcune sono divisibili, altre indivisibili. Delle divisibili alcune sono divisibili in parti simili, altre in parti dissimili. Sono indivisibili quante cose non ammettono divisione né scomposizione perché sono semplici, come l'unità, il punto, il suono, divisibili sono le cose composte, come le sillabe e le consonanze musicali e gli animali e l'acqua e l'oro.

[108] Sono omeomeri (omogenee) quante cose constano di parti uguali; e il tutto non differisce dalla parte se non nel volume, come l'acqua, l'oro e tutti i liquidi. Sono

anomeomeri (eterogenee) quante cose constano di parti disuguali, come le case e simili. Delle cose dunque che sono, alcune sono divisibili, altre indivisibili; delle divisibili alcune sono omogenee, altre eterogenee. Le cose che sono ammettono un'ulteriore distinzione: o sono assolute, o sono dette relative. Si dicono esistenti in senso assoluto quante non esigono alcuna spiegazione, come potrebbe essere l'uomo, il cavallo ed altri animali. Per intendere queste cose, non c'è bisogno di spiegazione.

[109] Le cose che si dicono in relazione ad altre hanno bisogno di spiegazione, come ciò che è più grande di qualcosa o più veloce o più bello e simili; infatti la cosa maggiore implica una minore e la cosa più veloce è più veloce di un'altra. Delle cose dunque che sono, alcune sono assolute, altre relative. Così egli distingueva anche le cose primarie, secondo Aristotele.

Visse anche un altro Platone filosofo, di Rodi, discepolo di Panezio, come dice il grammatico Seleuco nel primo libro *Della filosofia*; un altro, peripatetico, allievo di Aristotele; ed un altro, allievo di Prassifane; infine un altro, poeta

della commedia arcaica.

EUTIFRONE

traduzione di Manara Valgimigli

SOMMARIO

Eutifrone incontra Socrate mentre si reca in tribunale a prender conoscenza dell'accusa mossa, contro di lui, da Meleto, di cui lo stesso Socrate tesse un ironico elogio (I 2a-3a). Tale accusa è di corrompere i giovani e di fabbricare nuovi dei; Eutifrone si presenta come compartecipe di una sorte analoga a quella di Socrate, per quanto riguarda il secondo punto (II 3a-c). Ma, osserva Socrate, altro è il ridicolo di cui Eutifrone dice di essere circondato e altro è una vera e propria accusa e un processo, che solo gli indovini possono sapere come andrà a finire. Bene!, predice Eutifrone (III 3c-e). Anche Eutifrone ha una causa in tribunale: l'accusa di omicidio che egli ha mosso a suo padre per aver lasciato morire un servo. Eutifrone dichiara, tra l'altro, di conoscere profondamente che cosa è santo e cosa non lo è, cosa è pio e cosa empio (IV 3e-5a). Socrate dichiara allora di volersi fare scolaro di Eutifrone per scampare all'accusa di Meleto, ed invita Eutifrone a rispondere a questa domanda: che cosa è il santo e che cosa è il suo contrario? (V 5a-d). *Prima* definizione di Eutifrone: il santo sta nel comportarsi come mi comporto io, perseguendo l'ingiustizia, e imitando la maniera in cui Zeus si comportò verso Crono e Crono verso Urano. Ma, obietta Socrate, sono poi vere tutte queste storie? Esistono veramente inimicizie e guerre tra gli dei? (VI 5d-6c). Tuttavia Socrate torna alla sua domanda: egli non ha chiesto un esempio di azione santa, ma che cosa è il santo, cioè quell'idea del santo, per cui tutte le azioni sante sono sante. *Seconda* definizione di Eutifrone: santo è ciò che è caro agli dei (VII 6c-7a). Critica di Socrate: come si concilia questa definizione con il fatto che sembrano esservi liti e dissensi fra gli dei? E su cosa si producono i dissensi? Non sui numeri, i calcoli e cose del genere, ma sul giusto e l'ingiusto, il buono e il cattivo e simili. Le stesse cose dunque saranno care ad alcuni dei ed ad altri no, cioè saranno sante e non sante (VII 7a-8a). Ulteriore chiarimento di questo concetto (IX 8a-e). Socrate invita Eutifrone a dimostrare che non vi sia dissenso fra gli dei nel ritenere santo ciò che egli sta facendo ed empia l'azione del

padre (X 9a-b). Tuttavia Socrate dispensa subito Eutifrone da questa dimostrazione: essa non darebbe ancora la definizione dell'idea del santo. Si torna perciò alla definizione per cui il santo è ciò che tutti gli dei amano (XI 9c-e). Ulteriore obiezione di Socrate: il santo, perché santo, lo amano gli dei, o perché lo amano gli dei è santo? L'analogia con gli altri casi porta a concludere che il santo è amato dagli dei perché è santo e non che il santo è santo perché è amato dagli dei (XII 9e-10e). Non è dunque vera la precedente definizione di Eutifrone, e, d'altra parte, l'ultima conclusione raggiunta non ci dice ancora che cosa è il santo. Socrate invita Eutifrone a dare una nuova definizione, ma Eutifrone si mostra sconcertato: Socrate è come Dedalo. E Socrate gli viene in soccorso: tutto ciò che è santo è giusto, anche se non tutto ciò che è giusto è santo (XIII 10e-12d). Quindi il santo è parte del giusto. Ma quale arte? Quella che si riferisce alla cura che gli uomini hanno degli dei, risponde Eutifrone, mentre l'altra parte del giusto si riferisce alla cura che gli uomini hanno di loro stessi e delle loro cose (XIV 12d-e). Ogni cura ha per scopo di migliorare ciò di cui si occupa. Ma si può ammettere una cura che si proponga di migliorare gli dèi? No, risponde Eutifrone; aver cura, in questo caso, vuol dire servire gli dei (XV 12e-13d). Ma quale è il fine di questo servizio agli dei? Quello di fare azioni gradite agli dèi, cioè preghiere e sacrifici, risponde Eutifrone (XVI 13d-14b). La santità si riduce così ad una scienza del domandare e del donare agli dei (XVII 14b-d). Ma in questo mercato, obietta Socrate, cosa doniamo agli dei? non certo cose utili, perché di nulla essi hanno bisogno; e se diciamo che doniamo venerazione e onori, ecc., veniamo a dire che il santo è ciò che è gradito agli dei (XVIII 14d-15b). Ma dire che il santo è ciò che è gradito agli dei è lo stesso che dire che santo è ciò che è caro agli dei, cioè ripetere quella definizione che prima è risultata insostenibile (XIX 15b-c). Socrate propone di riprendere l'esame, ma Eutifrone si sottrae (XX 15c-16a).

[2a] I. EUTIFRONE. Che c'è di nuovo, Socrate che lasci il liceo e ti indugi qui per il portico del Re? Non credo anche a te capiti d'avere una causa davanti al Re come ho io. SOCRATE. Veramente, o Eutifrone, gli Ateniesi non la chiamano causa questa mia, ma accusa. EUT. Che dici? [b] Ti accusa qualcuno, a quel che pare: ch  certo non posso credere accusi tu un altro. SOCR. No, affatto. EUT. E dunque un altro accusa te? SOCR. Proprio. EUT. E chi   costui? SOCR. Ma neanch'io lo conosco gran che, o Eutifrone, questo tale. Pare sia uno giovane, e poco conosciuto: lo chiamano, credo, Melèto, ed   del demo di Pitto. Hai in mente un certo Melèto, Pitteo, coi capelli tirati, poca barba, e il naso adunco? EUT. Non l'ho in [c] mente, Socrate. Ma infine, di che cosa ti accusa costui? SOCR. Quale accusa? Oh, che certo non gli fa disonore, mi sembra! In verit , che una persona cos  giovane abbia conoscenza di cose tanto gravi non   da poco. Di fatti costui, come dice, conosce in qual modo i giovani si corrompono e chi sono quelli che li corrompono. E' un sapiente! E, accortosi della ignoranza mia, e che io corrompo i giovani suoi coetanei, ecco che viene ad accusarmi dinanzi alla patria come dinanzi alla madre. Ed   il solo, mi pare, che, il suo corso di uomo di stato, lo incominci bene; [d] perch  incominciare bene   appunto pigliarsi cura anzi tutto dei giovani, s  che vengano su il meglio che   possibile: allo stesso modo che un buon agricoltore   naturale si renda cura anzi tutto delle piante giovani, e, delle [3a] altre. E cos  dunque Melèto, prima di tutto, pare vuol spazzar via noi che corrompiamo, come dice, i germogli giovani; e dopo, non c'  dubbio, si prender  cura anche dei non giovani, e sar  cagione alla citt  di moltissimi e grandissimi benefici. Non c'  da aspettarsi meno, naturalmente, da uno che incomincia a codesto modo.

II. EUT. Vorrei bene, o Socrate, che fosse cos ; ma ho gran paura che succeda il contrario; perch  mi sembra che proprio dal focolare egli incominci a rovinare la citt , tentando questo processo contro di te. E, dimmi, che cosa [b] dice fai tu per corrompere i giovani? SOCR. Cose straordinarie, o amico, almeno a sentire lui. Dice ch'io sono un fabbricatore di dèi: e, appunto, di fabbricar nuovi dèi e di non riconoscere gli antichi, questa, dice,   l'accusa. EUT. Capisco, Socrate. Si tratta certo di quel tuo dèmone che dici d'aver sempre con te. E dunque l'accusa   questa, che tu vuoi metter fuori delle novit  in cose di religione; e costui viene in tribunale col proposito di calunniarti, sapendo bene che calunnie di codesto genere la gente le [c] crede facilmente. Anche me, quando nell'adunanza parlo di cose di religione e predico il futuro, la gente mi deride come fossi pazzo; e s  che di quante cose io ho predette non ce n'  stata mai una che poi non si sia

avverata. Ma hanno invidia costoro di tutti quelli che sono come me e come te. Non bisogna preoccuparsene, ma affrontarli direttamente.

III. SOCR. O buon Eutifrone, ma l'essere messi in ridicolo non è quello che conta, io direi. Agli Ateniesi, mi pare, non importa molto se credono che uno si distingua per il suo sapere; purché non voglia di codesto suo sapere far da maestro; se però credono che uno, sapiente, voglia [d] far sapienti anche gli altri, allora sì, quello lo prendono in uggia, o sia per invidia, come dici tu, o sia per altra ragione. EUT. Quanto a questo, come la pensino gli Ateniesi riguardo a me, non ho nessuna voglia di sperimentarlo. SOCR. Perché tu, forse, hai l'aria di tale che raramente fa dono di sé, e il proprio sapere non ha voglia di insegnarlo: io invece, per certa mia natura socievole, ho l'aria, temo, di uno che quel che sa lo riversa e profonde a chi si sia; e non solo senza mercede, ma anzi prodigandomi lietamente a chiunque mi voglia ascoltare. Se dunque, come dicevo ora, gli Ateniesi vorranno prendersi gioco di me come tu dici se ne prendono di te, non sarà affatto [e] spiacevole passare un po' di tempo nel tribunale scherzando e ridendo; se poi faranno sul serio, eh, allora, dove la cosa andrà a finire, non è chiaro a nessuno, fuorché a voi altri indovini. EUT. Ma vedrai, o Socrate, che non succederà nulla; e tu sosterrai la tua causa felicemente, e così io, spere, la mia.

IV. SOCR. Dunque, O Eutifrone, che causa è questa che hai? di altri contro te o di te contro altri? EUT. Di me [4a] contro altri. SOCR. E contro chi? EUT. Contro uno che a dargli addosso mi pigliano per matto. SOCR. O come, dà addosso a uno che vola? EUT. Altro che volare! A farlo apposta, ha parecchi anni su le spalle costui! SOCR. E chi è? EUT. Mio padre. SOCR. Tuo padre? Oh, brav'uomo! EUT. Proprio così. SOCR. E qual è la sua colpa? di che lo accusi? EUT. Di omicidio, o Socrate. SOCR. Per Eracle! Certo, o Eutifrone, difficilmente i più riconosceranno come possa mai codesto essere giusto; né credo che proprio il primo venuto potrebbe intraprendere [b] con giustizia una causa simile, bensì persona che nel sapere sia già avanti parecchio. EUT. Molto avanti sicuramente, o Socrate. SOCR. Ed è uno di casa quello che è stato ucciso da tuo padre, non è vero? Già, si capisce; ché per uno di fuori non accuseresti d'omicidio proprio lui. EUT. E' curioso, Socrate, che tu creda ci sia differenza se l'ucciso è di fuori o di casa; e non pensi invece che a questo solo s'ha da badare, se chi uccise era nel suo diritto di uccidere oppure no; e, se era nel suo diritto, lasciarlo andare; se non era, fargli causa, quand'anche l'uccisore viva [c] sotto il tuo tetto e mangi alla tua tavola. Perché la contaminazione c'è lo stesso: basta che tu viva insieme col colpevole

avendo conoscenza della sua colpa, e non purifichi te medesimo e costui trascinandolo davanti al tribunale. Qui il morto era un mio contadino che lavorava a opra da noi quando avevamo terreni a Násso. Un giorno costui, che avea bevuto troppo, in un impeto d'ira s'azzuffa con uno dei nostri familiari, e lo ammazza. Allora mio padre lo fa legare piedi e mani, e lo butta giù in una fossa; e manda qui uno per sapere dall'esegèta che cosa deve fare. [d] Per tutto questo tempo di quel poveretto incatenato non si dà pensiero, e addirittura lo abbandona a sé: tanto, pensa, era omicida, e non metteva conto preoccuparsene se anche moriva. Che è quello appunto che accadde: perché dalla fame dal freddo e dalle catene, costui morì prima che il messo fosse ritornato dall'esegèta. Ora dunque mio padre e gli altri di casa si lagnano di questo, che per un omicida io accusi di omicidio mio padre, il quale poi, dicono costoro, nemmeno ha ucciso; e se anche, nel peggior caso, avesse ucciso, considerando che l'ucciso era omicida, non bisognava darsi di codest'uomo nessun pensiero. E [e] dicono che per un figliolo accusar d'omicidio il padre è cosa empia. Caro Socrate, costoro non sanno niente di cose di religione, e non distinguono affatto che cosa è il santo e che cosa il non santo. SOCR. E tu, o Eutifrone, credi proprio di conoscere così esattamente come sono ordinate le leggi divine; e ciò che è santo e ciò che non è santo; che, pur ammesso il fatto come lo racconti, non hai nessun timore, chiamando in giudizio tuo padre, di commettere anche tu, per combinazione, cosa empia? EUT. Ma no, Socrate: perché altrimenti nessun utile avrebbe [5a] la gente da me; né in alcuna cosa Eutifrone si distinguerebbe dal volgo degli uomini, se tutte queste cose non le conoscessi profondamente.

V. SOCR. O meraviglioso Eutifrone! Dunque per me il partito migliore è diventare tuo scolaro; e, prima che si discuta la causa che ho con Melèto, fare a costui appunto questa proposta, e dirgli così: che io, come già nel passato feci sempre gran conto di conoscere le cose divine, così ora, poiché egli sostiene che in queste cose divine mi sono reso colpevole di introdurre con tanta leggerezza delle novità, ecco che ho voluto essere tuo scolaro; e gli direi: "Se tu, [b] o Melèto, sei d'accordo con me che Eutifrone in questa materia è uomo sapiente, ebbene, devi giudicare che anch'io penso rettamente e non mi devi far causa; se invece non è così, allora, prima che a me, il processo lo devi fare a lui che è mio maestro, come a quello che corrompe [non i giovani, ma] i vecchi, me e il padre suo: me, in quanto m'istruisce, suo padre, in quanto pretende correggerlo e vuole che sia punito"; e se non mi darà retta e non desisterà dall'accusa, o non quereli te invece di me, allora questa stessa proposta che gli avevo fatto prima gliela ripeterò in tribunale. EUT. Davvero, o Socrate, che se venisse voglia a

colui di sostenere una lite contro di me, [c] saprei ben io, credo, trovare il suo punto debole, e tra noi due il conto da saldare in tribunale ricadrebbe molto prima sopra di lui che sopra di me. SOCR. Anch'io lo credo, caro amico; e appunto per questo ho gran desiderio di diventare tuo scolaro: sapendo bene che mentre di te persino questo Melèto, non che un altro qualunque, nemmeno pare si avveda, di me invece s'è avvisto subito, e mi ha subito conosciuto così a fondo che mi accusa di empietà. Ora dunque dimmi che cos'è quello che or ora affermavi di conoscere così sicuramente: che cosa è che chiami il pio e che cosa l'empio, sia riguardo all'omicidio sia riguardo ad altre azioni. Non è il santo, come tale, [d] identico sempre a se stesso in tutte le azioni? e non è a sua volta il non santo il contrario di tutto ciò che è santo, ma identico sempre anche questo, come tale, a se stesso; cosicché viene ad avere - tutto ciò, dico, che è per essere non santo - una sua forma unica relativamente alla stia non santità? EUT. Senza dubbio, o Socrate.

VI. SOCR. Via dunque, che cosa dici che sono il santo e il non santo? EUT. Dico che il santo è quello che faccio ora io: se uno commette ingiustizia rendendosi colpevole o di omicidio o di sacrilegio o di altro reato simile, trascinarlo in giudizio, sia pure costui tuo padre o tua madre o [e] chiunque altro; non trascinarlo in giudizio non è santo. E bada, Socrate, che io ho una grande riprova che la legge è così, che cioè non si deve concedere remissione alcuna a chi commette empietà, chiunque esso sia; come già ebbi a dire anche ad altri per provare appunto che solo operando in questo modo si opera rettamente. E la prova è questa: credono pure gli uomini che Zeus sia l'ottimo degli dèi e il più giusto; e anche sono d'accordo nel credere che egli [6a] incatenò il padre suo Crono perché contro giustizia si era divorato i propri figlioli; e che a sua volta Crono mutilò il padre suo Urano per altre ragioni simili. Ebbene, costoro si adirano ora contro di me perché chiamo in giudizio mio padre che ha commesso ingiustizia; e così vengono a trovarsi in contraddizione con se medesimi giudicando in contrario modo degli dèi e di me. SOCR. Ah sì, proprio questa, o Eutifrone, ha da essere la ragione per cui io sono citato in tribunale, che quando uno mi racconta intorno agli dèi di tali storie, io non le posso mandare giù; eccolo qui il punto, si vede chiaro, dove diranno che io sono colpevole. Ora dunque se anche a te, che di [b] cose di religione sei così dotto, queste storie paiono vere, tanto più, è chiaro, dovranno parer vere anche a me e a persone come me. E in realtà, che cosa potremmo dire in contrario noi che di tali cose confessiamo apertamente di non saper niente? Ma dimmi, per Zeus protettore dell'amicizia, davvero tu ritieni che queste faccende siano andate così? EUT. Non solo, o Socrate, ma anche altre più

meravigliose di queste che la gente non conosce! SOCR. E dunque credi tu che veramente tra gli dèi ci siano guerre e inimicizie terribili, e battaglie, e altre discordie molte di questo genere, quali i poeti ci raccontano, e i nostri bravi pittori ci raffigurano nei templi, [c] e di cui è tutto istoriato anche il peplo che nelle Grandi Panatenèe si porta in processione su nell'Acropoli? Queste cose dobbiamo dire che siano proprio vere, o Eutifrone? EUT. E non basta, caro Socrate: ma, come ti dicevo poco prima, altre ancora e molte, se vuoi, te ne posso raccontare di queste storie intorno agli dèi; che a sentirle, so bene, resterai di sasso.

VII. SOCR. Non me ne meraviglierei. Ma me le conterai a tuo comodo un'altra volta. Ora vedi di dirmi più chiaro [d] quello che ti domandai poco fa; perché con quella tua prima risposta, amico mio, non mi hai istruito abbastanza. Io ti domandavo che cosa è il santo, e tu mi hai detto solamente che è santo ciò che stai facendo tu ora, accusando d'omicidio tuo padre. EUT. E dicevo la verità, o Socrate. SOCR. Può darsi: ma certo, o Eutifrone, molte altre azioni ancora tu dici che sono sante. EUT. Molte altre, senza dubbio. SOCR. Ebbene, tu ricordi che non di questo io ti pregavo, di indicarmi una o due delle molte azioni che diciamo sante; bensì di farmi capire che cosa è in se stessa quella tale idea del santo per cui tutte le azioni sante sono sante. Dicevi, mi pare, che per un'idea unica le azioni [e] non sante non sono sante, e le sante sono sante; o non ti ricordi? EUT. Sì, mi ricordo. SOCR. E allora insegnami bene questa idea in sé quale è; affinché io, avendola sempre davanti agli occhi e servendomene come di modello, quell'azione che le assomigli, di quante o tu o altri possiate compiere, questa io dica che è santa; quella che non le assomigli, dica che non è. EUT. Se vuoi così, o Socrate, sta bene, ti risponderò così. SOCR. Bravo, proprio così voglio. EUT. Ecco qua dunque: ciò che è [7a] caro agli dèi è santo, ciò che non è caro non è santo. SOCR. Benissimo, o Eutifrone: proprio com'io volevo tu mi rispondessi, così ora mi hai risposto. Se poi con verità, questo non so ancora; ma certissimamente saprai bene dimostrarmi tu che è vero quello che dici. EUT. Senza dubbio.

VIII. SOCR. O via, esaminiamo quello che stiamo dicendo. La cosa cara agli dèi è santa, l'uomo caro agli dèi è santo; la cosa in odio agli dèi non è santa, l'uomo in odio agli dèi non è santo. Non sono la stessa cosa il santo e il non santo, ma anzi, tutto l'opposto l'uno dell'altro: non è così? EUT. Proprio così. SOCR. Ed è stato detto [b] bene, ti pare? EUT. Mi pare, o Socrate. SOCR. E che gli dèi sono in lite fra loro, e che ci sono tra loro dissensi e inimicizie degli uni contro gli

altri, non è stato detto anche questo, o Eutifrone? EUT. Sì, è stato detto. SOCR. E dimmi, brav'uomo, su quali cose può essere il dissenso quando produce inimicizia e collere? Vediamo bene questo punto. Se ci fosse dissenso fra me e te intorno a un numero, per esempio, quale di due serie di oggetti è più numerosa, che forse questo dissenso ci farebbe nemici e irosi l'uno contro l'altro; oppure, fatto il conto, almeno [c] su codesta questione, ci troveremmo subito d'accordo? EUT. Certamente. SOCR. E se il dissenso fosse quale di due oggetti è più grande e quale più piccolo, non cadrebbe subito anche questo dissenso, appena prese le misure? EUT. E' così. SOCR. E anche, dopo averli pesati, sapremmo pur decidere, credo, quale di due oggetti è più pesante, quale più leggero: o no? EUT. E come no? SOCR. E allora, quali sono i punti e quali i giudizi per cui, essendoci dissenso fra noi e non potendo giungere a un accordo, diventeremmo irosi e nemici gli uni contro gli altri? Forse [d] non ti vengono a mente ora, ma te li dirò io: considera se non siano il giusto e l'ingiusto, il bello e il brutto, il buono e il cattivo. Non sono questi i punti per i quali, quando ci sia dissenso e non si possa venire a un giudizio soddisfacente, accade talora che diventiamo nemici gli uni degli altri, e io e tu e tutti gli uomini in generale? EUT. Sì, o Socrate, questo è il dissenso, e su questi punti. SOCR. Orbene, Eutifrone, gli dèi, se è vero che hanno tra loro qualche dissenso, non l'avranno appunto su questioni di questo genere? EUT. Necessariamente. SOCR. E dunque, [e] mio bravo Eutifrone, secondo il tuo ragionamento, chi degli dèi giudica giusta una cosa e chi un'altra, e chi bella e chi brutta, e chi buona e chi cattiva: ché di certo non avrebbero liti fra loro se non dissentissero su questi giudizi. Non è così? EUT. Dici bene. SOCR. Dimmi ora, quelle azioni che ognuno degli dèi reputi belle e buone e giuste, codeste azioni non le amano essi anche, e le contrarie le odiano? EUT. Precisamente. SOCR. Ma le medesime cose, lo dici tu, alcuni reputano giuste, altri ingiuste; e [8a] appunto perché disputano intorno a queste, sono in lite e in guerra fra loro. Non è così? EUT. Sì. SOCR. E dunque, è evidente, le stesse cose gli dèi odiano e amano; che quanto dire odiose agli dèi e care agli dèi saranno le stesse cose. EUT. E' chiaro. SOCR. E cioè le stesse cose saranno sante e non sante, o Eutifrone, secondo il tuo ragionamento. EUT. Pare.

IX. SOCR. Ma allora tu non rispondi, ammirevole amico, a quello che t'ho domandato: perché io non ti domandavo che cosa può essere al tempo stesso e santo e non santo; mentre, a quanto pare, quello stesso che sia caro agli dèi può anch'essere odioso a li dèi. Cosicché, per esempio, o Eutifrone, riguardo a quello che stai facendo tu ora che [b] vuoi punire tuo padre, nessuna meraviglia se tu, operando in codesto modo, farai cosa gradita a Zeus ma odiosa a Crono e a Urano,

gradita a Efesto ma odiosa a Era; e se c'è anche altri fra gli dei che dissentano l'un l'altro su codesta tua azione, per costoro sarà lo stesso. EUT. Se non che io credo, o Socrate, che su questo punto fra nessuno degli dei potrà mai essere dissenso, che cioè non debba pagare sua pena chi ha ucciso ingiustamente. SOCR. O come, Eutifrone? Ma hai sentito mai tu fino a ora tra [c] gli uomini mettere in dubbio che chi abbia ucciso ingiustamente o altra ingiustizia abbia commesso non debba essere punito? EUT. Veramente non la finiscono mai gli uomini con queste loro dispute, dovunque siano, e specialmente nei tribunali. E quelli che più ribalderie hanno commesso fanno di tutto e dicono di tutto per sfuggire alla giustizia. SOCR. Ma questa gente, o Eutifrone, confessano anche di aver commesso ingiustizia, e, pur confessando ciò, affermano che non devono essere puniti? EUT. Questo no, è vero. SOCR. E allora non proprio tutto essi dicono e fanno: e questo, per esempio, io credo, non hanno il coraggio di sostenere e nemmeno di mettere in [d] discussione, che avendo commesso ingiustizia non debbano pagarne la pena; piuttosto, credo, negheranno di aver commesso ingiustizia. O no? EUT. Dici bene. SOCR. Non è codesto dunque il punto su cui discutono, che chi ha commesso ingiustizia non deve pagarne la pena; bensì, mi pare, quest'altro, chi ha commesso ingiustizia, e che cosa ha fatto, e quando. EUT. Dici bene. SOCR. O allora, non è precisamente quel che succede anche fra gli dèi, se è vero, come tu affermi, che sono in discordia tra loro sul giusto e su l'ingiusto, e l'uno dice dell'altro che ha commesso ingiustizia, e l'altro, dice di no? Perché in verità, o mirabile amico, non c'è nessuno, né uomo né dio, [e] il quale osi sostenere che chi ha commesso ingiustizia non debba essere punito. EUT. Sì, o Socrate, in sostanza è vero quello che dici. SOCR. Ma appunto sul valore di singole azioni, o Eutifrone, disputano coloro che disputano, siano uomini, siano dèi - se pur è vero che disputano gli dèi; e appunto dissentendo sul valore di una data azione, gli uni affermano che fu compiuta secondo giustizia, gli altri contro giustizia. Non è così? EUT. Proprio così.

[9a] X. SOCR. Orsù, amico Eutifrone, istruisci anche me, ch'io diventi più dotto: e dimmi che prova hai per dimostrare che tutti gli dèi reputano morto ingiustamente quel tale che, lavorando a opra e divenuto omicida e poi incatenato dal padrone dell'ucciso, tutt'a un tratto per il tormento delle catene viene a morire prima che colui che lo aveva incatenato sapesse dagli esegèti che cosa ne doveva fare; e mostrami infine che per tale uomo è giusto che il figlio perséguiti in tribunale e accusi d'omicidio il proprio padre. Vedi di chiarirmi bene questo punto, che tutti [b] quanti gli dèi, senza eccezione, reputano giusta l'azione di codesto figlio; e, se riuscirai a dimostrarmelo convenientemente, io non cesserò più di lodare la tua sapienza. EUT.

Forse non è cosa da poco, o Socrate; quantunque io sia in grado di dimostrartelo con perfetta chiarezza. SOCR. Capisco: tu mi credi di testa più dura dei tuoi giudici; perché ai tuoi giudici, non c'è dubbio, saprai dimostrare ch'è ingiusta l'azione di tuo padre, e che perciò gli dèi la disapprovano tutti quanti. EUT. Sì, e con molta chiarezza, o Socrate: purché ascoltino le mie parole.

[c] XI. SOCR. Certo ti ascolteranno, se sentono che parli bene. Se non che, mentre parlavi, mi è venuto questo pensiero; e ho. detto fra me: "Se Eutifrone riuscirà a provarmi, sia pure nel modo più evidente, che tutti gli dèi reputano ingiusta quella tale morte, ebbene, che cosa avrò imparato io in più da Eutifrone sul punto richiesto, che cosa è il santo e che cosa il non santo? Sarà odiosa agli dèi, a quel che lui dice, l'azione di suo padre; ma non per questo, l'abbiamo visto or ora, si è definito che cosa è 'santo e che cosa non è santo, essendoci risultato chiarissimo che ciò ch'è odioso agli dèi è anche caro agli dèi". Cosicché io ti dispenso, o Eutifrone, da codesto; e, se ti [d] piace così, ritengano pure ingiusta tutti gli dèi l'azione di tuo padre e l'abbiano pure in odio tutti quanti. Ma allora noi dobbiamo raddrizzare la nostra definizione e dire così: qualunque cosa. tutti gli dèi odiano non è santa, qualunque cosa amano è santa: e quella che taluni amano e altri odiano, codesta non è né santa né non santa, oppure santa e non santa al tempo stesso. Vuoi tu dunque che si definisca così, ora, il santo e il non santo? EUT. Che cosa ce lo impedisce, o Socrate? SOCR. A me in verità niente lo impedisce, o Eutifrone; vedi tu piuttosto se la cosa ti torna, e se, movendo da questa premessa, riuscirai così facilmente a insegnarmi quello che mi promettevi. EUT. Ma io, per [e] me, direi che questo è il santo, ciò che tutti gli dèi amano; e il contrario di questo, ciò che tutti gli dèi odiano, non santo. SOCR. Ebbene, o Eutifrone, vogliamo noi riesaminare da capo se s'è detto bene, o vogliamo lasciar stare; e senz'altro dir bravo a noi stessi e a chi si sia, solo che uno ci venga a dire che la tal cosa è così, e ammettere che è così? O vogliamo esaminare se realmente chi dice in questo modo dice qualche cosa e che cosa? EUT. Esaminiamo pure. Io credo però che questa volta, come si è detto, si sia detto bene.

XII. SOCR. Lo vedremo meglio subito, o amico. Rifletti [10a] un momento su questo: il santo, perché santo lo amano gli dèi, o perché lo amano gli dèi è santo? EUT. Non capisco che cosa vuoi dire, o Socrate. SOCR. Mi proverò a essere più chiaro. Noi diciamo di una cosa che è portata e che porta, che è condotta e che conduce, che è veduta e che vede. Ora, in tutte queste e simili espressioni, tu capisci

che i due termini sono diversi l'uno dall'altro, e in che sono diversi? EUT. Sì, mi par di capire. SOCR. E non anche diciamo di una cosa che è amata, e diversa da questa è la cosa che ama? EUT. E come no? SOCR. [b] Dimmi ora, la cosa portata, perché si porta è portata o per altra ragione? EUT. No, per questo. SOCR. E, parimenti la cosa condotta perché si conduce, la cosa veduta perché si vede: non è così? EUT. Proprio così. SOCR. Dunque una cosa non perché è veduta si vede, ma al contrario perché si vede è veduta; e così, non perché è condotta si conduce, ma perché si conduce è condotta; e non perché è portata si porta, ma perché si porta è portata. [c] chiaro, ora, o Eutifrone, che cosa io voglio dire? Voglio dir questo, che se una cosa si genera o patisce alcun che, non perché è generata si genera, ma perché si genera è generata; e così non perché è paziente patisce, ma perché patisce è paziente. O non convieni in questo? EUT. Sì, convengo. SOCR. Ebbene, anche l'amato non è cosa che è generata o che patisce alcun che da altra cosa? EUT. Sì certo. SOCR. E allora non si addice anche alla cosa amata quello stesso che agli esempi precedenti, che cioè non perché amata si ama da coloro che l'amano, ma perché si ama è amata? EUT. Necessariamente. SOCR. E dunque che cosa vogliamo dire del santo, o Eutifrone? Non lo [d] amano, come tu dici, tutti gli dèi? EUT. Sì. SOCR. E lo amano per ciò che è santo, o per altra ragione? EUT. No, perché è santo. SOCR. Dunque perché è santo lo amano, e non già perché lo amano è santo. EUT. Così pare. SOCR. Ma naturalmente, questo santo, per ciò che gli dèi lo amano, è amato, e quindi caro agli dèi. EUT. E come no? SOCR. Dunque non è vero, o Eutifrone, che ciò ch'è caro agli dèi sia santo; e nemmeno, come dici tu, che ciò che è santo sia caro agli dèi: c'è differenza tra una cosa e l'altra. EUT. O come dici, Socrate? SOCR. [e] Perché s'è convenuto che il santo per ciò si ama in quanto è santo, non già che è santo perché si ama. Non è così? EUT. Sì.

XIII. SOCR. E s'è pur convenuto che ciò che è caro agli dèi perché gli dèi lo amano, per ciò appunto che gli dèi lo amano è caro agli dèi, e non già perché è caro agli dèi, gli dèi lo amano. EUT. Dici bene. SOCR. Ora, se fossero la medesima cosa, o amico Eutifrone, ciò che è caro agli dèi e ciò che è santo, ne seguirebbe che, da una parte, dato che il santo era amato per il suo essere santo, anche ciò che è caro agli dèi sarebbe amato per il suo essere [11a] caro agli dèi; e dall'altra, dato che ciò che è caro agli dèi era caro agli dèi per il suo essere amato dagli dèi, anche il santo sarebbe santo per il suo essere amato dagli dèi. Se non che tu vedi ora che santo e caro agli dèi sono due cose opposte, in quanto al tutto diverse l'una dall'altra: e infatti l'una, il caro agli dèi, in quanto si ama è tale che è amato; e l'altra, il santo, in quanto è tale da essere amato, per questo si ama. E così, o

Eutifrone, mentre io ti domando che cosa è il santo, non pare tu abbia intenzione di chiarirmi la sua vera essenza, ma solo di dirmi un suo accidente, qualche cosa che a codesto santo accade, come è appunto [b] il suo essere amato da tutti gli dèi: ma che cosa sia il santo in sé, questo non me lo hai anche detto. Se dunque non ti dispiace, non tenermi all'oscuro, ma dimmi un'altra volta, da capo, che cosa è in sé questo santo: o sia esso amato dagli dèi o qualunque altro caso gli accada; perché non è questo il punto su cui ci troveremo discordi. Dimmi, dunque, da bravo: che cosa è il santo e che cosa il non santo? EUT. Ma io non so proprio come fare, o Socrate, a dirti quello che ho in mente: perché, qualunque definizione ci mettiamo avanti, ci gira sempre dattorno, e non c'è verso che voglia star ferma nel punto dove la mettiamo. SOCR. Le cose che tu dici, o Eutifrone, rassomigliano molto alle figure di quel mio antico progenitore che fu Dèdalo: e, [c] se codeste definizioni le dicessi e ponessi io, forse avresti ragione di burlarti di me, quasi che anche a me, per la parentela che ho con costui, le mie statue di parole scappassero via e mai volessero restar ferme dove uno le mette. Se non che questa volta sei tu che le poni codeste definizioni, e perciò altra baia ti bisogna: ché proprio a te non vogliono star ferme, come tu stesso riconosci. EUT. No, caro Socrate: pare a me che d'altra baia non abbiano bisogno le cose dette; perché questo lor girare attorno e non star mai ferme nello stesso luogo, non sono io che ce lo [d] metto ma tu; e proprio tu mi sembri quel tale Dèdalo. Se dipendesse da me, guarda, resterebbero ferme così. SOCR. E allora vuol dire, caro amico, che di quel mio nobile progenitore io sono divenuto nell'arte più bravo assai; tanto che colui solamente le statue sue faceva che non stessero ferme; e invece io, a quanto pare, oltre le mie, non fo star ferme neanche quelle degli altri. E poi il più bello dell'arte mia è questo, che mio malgrado sono bravo, perché io, per me, a patto che i miei ragionamenti rimanessero fermi e fossero ben piantati senza più muoversi, sarei disposto a rinunciare non solo alla bravura di Dèdalo, [e] ma anche alle ricchezze di Tàntalo per giunta. Ma lasciamo stare codesto; e siccome tu m'hai l'aria di essere un po' scansafatiche, verrò io stesso in tuo soccorso perché tu m'istruisca su ciò che è il santo. E non ti stancare troppo, presto. Orsù, vedi se non ti par necessario che tutto ciò ch'è santo sia giusto. EUT. Sì, mi pare. SOCR. E dimmi, [12a] anche ti pare che tutto ciò che è giusto sia santo; o piuttosto che ciò che è santo sia tutto giusto, ma non tutto sia santo quello ch'è giusto, bensì parte di esso giusto sia santo, parte no? EUT. Non riesco a tener dietro, o Socrate, al tuo ragionamento. SOCR. E sì che più giovane idi me sei, non meno che più sapiente. Il guaio è che tu, te lo ripeto, con codesta tua gran ricchezza di sapere, fai il signore e scansi ogni fatica. Ma via, benedett'uomo, sfòrzati un poco: ché in fondo neanche dovrebbe esser

difficile capire quello che dico. Io dico il contrario di quel che disse il poeta quando cantò,

A Zeus che tutto fece e l'universo

[b] generò, dire ingiuria egli non vuole:

perché dov'è paura anche è vergogna.

Ora io non sono niente d'accordo con questo poeta: vuoi che ti dica in che cosa? EUT. Sì, anzi. SOCR. A me non pare che "dove è paura anche è vergogna": molte persone si vede bene che di malattie povertà e altre simili miserie innumerevoli hanno paura; ma che di codesti mali di cui hanno paura abbiano anche vergogna non si vede affatto. Non ti pare anche a te? EUT. Certo. SOCR. Al contrario, dove è vergogna ivi anche è paura: e difatti, chiunque prova pudore e vergogna di qualche sua azione, non ha [c] anche paura e sgomento della mala fama che da codesta azione può derivargli? EUT. Senza dubbio. SOCR. Dunque non sta bene dire "perché dove è paura anche è vergogna", bensì che dove è vergogna ivi anche è paura. Non è vero, insomma, che dove è paura ivi sia sempre vergogna: perché paura abbraccia di più, mi pare, che vergogna; anzi vergogna è parte di paura, allo stesso modo che il dispari è parte del numero; cosicché non dovunque è numero ivi è anche dispari, ma dove è dispari ivi anche è numero. Mi segui ora? EUT. Benissimo. SOCR. Ebbene, la stessa cosa a un di presso volevo dire anche prima, quando ti domandavo se dove è il giusto ivi sia anche il santo; o piuttosto se, dove è il santo, ivi sia, sì, anche il [d] giusto, ma non dove è il giusto ivi sia in ogni caso anche il santo, perché il santo è parte del giusto. Vogliamo dire così, o ti pare che la cosa stia diversamente? EUT. No, così: mi pare tu dica bene.

XIV. SOCR. Sta attento ora a quello che segue. Se il santo è parte del giusto, ci bisognerà ritrovare, credo, qual è questa parte del giusto che diciamo santo. Così, se tu mi interrogassi su qualcuna delle cose dette ora, per esempio, quale parte del numero è il pari e che numero precisamente esso è, io risponderei che è pari quel qualunque numero che non sia scaleno ma isoscele. Non ti pare? EUT. Sì, certo. SOCR. Pròvati ora anche tu, [e] nello stesso modo, a insegnarmi qual è quella parte del giusto che diciamo santo; cosicché anche a Melèto io possa dire che non mi faccia più ingiustizia né mi accusi di empietà, visto che da te ho imparato oramai così bene quali azioni sono pie e sante e quali no. EUT. E sia: questa mi pare, o Socrate, la parte del giusto ch'è

pia e santa, quella che si riferisce alla cura che gli uomini hanno degli dèi; l'altra che rimane è quella che si riferisce alla cura che gli uomini hanno delle cose loro.

XV. SOCR. Sì: pare anche a me tu dica bene, o Eutifrone[13a]. Ma ho bisogno tuttavia di un piccolo schiarimento, perché non capisco bene che specie di cura è questa che tu dici. Non vorrai già dire, credo, che quali sono le cure che si hanno per le altre cose, tale sia anche la cura che si ha per gli dèi. E noi l'adoperiamo comunemente questa parola; per esempio, diciamo così: non uno qualunque è capace d'aver cura dei cavalli, ma solo il cavallaro, non è vero? EUT. Verissimo. SOCR. Infatti è l'arte del cavallaro che ha cura de' cavalli. EUT. Sì. SOCR. E anche dei cani non uno qualunque è capace d'aver cura, ma solo l'allevatore di cani. EUT. Così. SOCR. Infatti è l'arte dell'allevatore di cani che ha cura de' cani. EUT. [b] Sì. SOCR. Ed è l'arte del bovaro che ha cura de' bovi. EUT. Benissimo. SOCR. E dunque, Eutifrone, santità e pietà è avere cura degli dèi? così dici? EUT. Sì. SOCR. E dimmi, ogni sorta di cura non tende a produrre il medesimo effetto? Questo, per esempio, ch'ella riesca bene e a giovamento dell'oggetto che è curato: così tu vedi che i cavalli, quando son curati dall'arte del cavallaro, ne hanno giovamento e vengono su più belli. Non ti pare? EUT. Sì. SOCR. E così i cani dall'arte dell'allevatore di cani, [c] e i bovi dall'arte del bovaro, e tutte le altre cose allo stesso modo. O forse credi abbia da riuscire a danno, questa cura, di colui che è curato? EUT. Ma no di certo. SOCR. Dunque a vantaggio? EUT. E come no? SOCR. E allora anche la santità, poiché è cura degli dèi, è di vantaggio agli dèi e fa gli dèi migliori? e tu ammetterai questo, che, quando fai un'azione santa, rendi migliore qualcuno degli dèi? EUT. Ma neanche per sogno! SOCR. E neanch'io, o Eutifrone, credo tu voglia dir questo. Ci corre di molto, anzi. Ma appunto per ciò ti domandavo [d] come la intendi questa cura degli dèi; non potendo credere tu la intenda a codesto modo. EUT. E hai ragione, o Socrate; difatti non la intendo così. SOCR. Sta bene, ma allora che specie di cura degli dèi potrà essere la santità? EUT. Quella cura, o Socrate, che hanno i servi verso i padroni. SOCR. Capisco: sarebbe, secondo te, un modo di servire agli dèi. EUT. Precisamente.

XVI. SOCR. Ora, mi sapresti dire l'arte di servire ai medici a qual fine serve? non credi alla sanità? EUT. Sì, alla sanità SOCR. E l'arte di servire ai costruttori di [e] navi a quale fine serve? EUT. Chiaro, Socrate, a costruir navi. SOCR. E l'arte di servire ai costruttori di case a costruir case? EUT. Sì. SOCR. O dimmi dunque, brav'uomo: l'arte di servire agli dèi a quale fine potrà servire? Di certo lo sai, tu che in

cose di religione dici essere istruito assai più di qualunque altro. EUT. E dico la verità, o Socrate. SOCR. Dimmi, dunque, qual è mai quel fine sopra tutti bellissimo che gli dèi conseguono valendosi del servizio nostro? EUT. Sono molti e belli, o Socrate, codesti fini. SOCR. Certo, anche dei generali, [14a] o amico, si può dire così; ma insomma il fine principale che costoro si propongono potresti pur dirmelo senza difficoltà, è conseguir vittoria nella guerra. O no? EUT. E come no? SOCR. E così molti fini e belli si propongono, credo, anche gli agricoltori; ma comunque il fine principale dell'opera loro è di ricavare il nutrimento dalla terra. EUT. Appunto. SOCR. Dimmi, dunque, de' molti fini e belli che conseguono gli dèi, il fine dell'opera loro quale è? EUT. Te lo dissi anche poco fa, o Socrate, che è cosa [b] malagevole assai rendersi conto esattamente di tutti questi particolari come stanno. Questo solo, in generale, ti i posso dire, che se uno è capace di dire e di fare, con preghiere e con sacrifici, azioni gradite agli dèi, codesto è il: santo, che è ciò che conserva le case private e il comun bene delle città; e il contrario di ciò ch'è gradito agli dèi, codesto è l'empio, che tutto travolge e tutto manda in rovina.

XVII. SOCR. In verità, o Eutifrone, su questo punto capitale che ti domandavo, assai più brevemente avresti potuto rispondermi, solo che tu avessi voluto; ma tu non hai proprio nessuna voglia di istruirmi, si vede bene; e [c] anche ora che eri lì per farlo, ecco, ti sei rivoltato. Che se invece tu m'avessi risposto, saprei già benissimo a quest'ora da te che cos'è la santità. Del resto l'amante deve pur andar dietro all'amato dovunque costui lo conduca. Via dunque, da capo, che cosa dici che è il santo e che cosa la santità? non è una certa scienza di pregare e far sacrifici? EUT. Sì. SOCR. E far sacrifici non è un donare agli dèi, e pregare un chiedere agli dèi? EUT. Proprio così, Socrate. SOCR. Dunque, stando a quello che dici, [d] santità sarebbe scienza del domandare e donare agli dèi. EUT. Tu hai capito perfettamente, o Socrate, ciò che volevo dire. SOCR. Sì, amico mio: perché io sono così desideroso del tuo sapere, e con tanta attenzione ti ascolto, che neppure una sillaba mi può cadere a terra di quello che dici. Dimmi dunque, che cos'è questo nostro servire agli dèi? Dici che è un chiedere e donare a loro? EUT. Sì.

XVIII. SOCR. E allora, il giusto modo di chiedere agli dèi non sarà un chieder loro quello che da loro abbiamo bisogno? EUT. E che altro ha da essere? SOCR. E così pure, il giusto modo di donare agli dèi non sarà un [e] ricambiar loro cose di cui per avventura abbiano bisogno essi da noi? ché certo non avrebbe senso far doni quando si diano a uno cose di cui quello non abbia bisogno. EUT. Dici bene, o Socrate.

SOCR. Cosicché, o Eutifrone, sarà una specie di mercatura questa santità, degli dèi e degli uomini fra di loro. EUT. Sia pure una mercatura, se così ti piace chiamarla. SOCR. No, a me non piace affatto se non è la verità. Ma dimmi, che vantaggio possono avere gli dèi dei doni che ricevono da noi? Ciò che dànno essi, questo è chiaro a ognuno; perché non c'è bene per [15a] noi che non ci venga da loro: ma dei doni che ricevono essi da noi che vantaggio hanno? O vuoi dire che tanto siamo da più di loro in questo commercio che noi abbiamo da loro ogni bene e da noi loro nessuno? EUT. Ma tu pensi veramente, o Socrate, che gli dèi abbiano utilità da questi doni che ricevono da noi? SOCR. O allora dimmi tu, o Eutifrone, che specie di doni sono questi che noi facciamo agli dèi? EUT. Che altro credi se non venerazione, onori, e, come dicevo or ora, cose gradite? SOCR. [b] Dunque, o Eutifrone, il santo è ciò che è gradito agli dèi; ma non è agli dèi giovevole, e neppure caro. EUT. Ma sì, io dico, anzi, più caro di qualunque altra cosa. SOCR. Questo dunque, a quanto pare, torna a essere il santo, ciò che è caro agli dèi. EUT. Precisamente.

XIX. SOCR. E tu ti meravigli, ragionando in questo modo, se i tuoi ragionamenti - lo vedi bene! - non stanno fermi, e anzi se ne vanno a spasso: e te la pigli con me, e dici che sono io il Dèdalo che li fo camminare; mentre sei tu, molto più bravo di Dèdalo, che addirittura li fai girare tutt'in tondo. O non t'accorgi che così il ragionamento, dopo averci fatto un bel giro torno torno, ci è ritornato [c] un'altra volta al punto di prima? Devi pur ricordare che nel nostro ragionamento precedente ciò ch'è santo e ciò che è caro agli dèi non ci apparvero la medesima cosa, ma diversi l'uno dall'altro: o non te ne ricordi più? EUT. Sì, me ne ricordo. SOCR. E dunque non capisci ora che dici santo ciò che è caro agli dèi? E questo è forse altra cosa dal caro agli dèi? O no? EUT. Ma certo, è la stessa. SOCR. Dunque, o noi si ragionava male un momento fa oppure, se si ragionava bene allora, ragioniamo male ora. EUT. Pare.

XX. SOCR. E allora riesaminiamo da capo che cos'è il santo. Perché io, per quanto è in me, finché non l'ho imparato[d], non mi lascio sgomentare. E tu non ti infastidire di me; e invece sta bene attento ora più che puoi, e dimmi la verità. Tu la conosci la verità, se mai alcun altro la conosce a questo mondo; e, come Proteo, non bisogna lasciarti scappare se prima non hai parlato. Che se tu non avessi una conoscenza precisa di ciò ch'è santo e non santo, io sono certo che non ti saresti mai risoluto, per quel contadino, ad accusare d'omicidio il tuo vecchio padre; e anzi, dinanzi agli dèi avresti avuto paura di affrontare il rischio di un'azione che fosse così scellerata, e dinanzi

agli uomini avresti avuto vergogna. Ora invece io so bene che [e] tu sei persuaso di conoscere perfettamente ciò ch'è santo e ciò che non è. Dimmelo dunque, o mio ottimo Eutifrone, e non mi nascondere il tuo pensiero. EUT. Un'altra volta, o Socrate; ora ho fretta di andare in un luogo, ed è l'ora ch'io vada. SOCR. Oh, che fai, amico mio! Una grande speranza io avevo, e tu te ne vai e me la fai perdere! Avrei appreso da te che cosa sono il santo e il non santo; e così mi sarei liberato dall'accusa di Melèto, dimostrandogli [16a] che ormai, grazie a Eutifrone, in cose di religione sono divenuto dotto e non fo più come prima, per ignoranza, l'improvvisatore e l'inventore di nuove divinità; e avrei vissuto, per il resto di mia vita, una vita migliore.

APOLOGIA

traduzione di Manara Valgimigli

SOMMARIO

Primo discorso di Socrate: egli è rimasto sgomentato dall'abilità oratoria dei suoi accusatori; essi, però, non hanno detto nulla di vero, mentre Socrate dirà tutta la verità, anche se in quella maniera in cui è solito esprimersi nelle sue abituali conversazioni. E' necessario perciò che i giudici badino solo alla verità di quel che vien detto (I 17a-18a). Distinzione tra accusatori recenti e accusatori più antichi: questi ultimi sono più pericolosi dei primi, perché hanno avuto molto tempo per spargere le loro calunnie senza che ci fosse nessuno a contraddirli e perché non è possibile trascinarli in tribunale (II 18a-19a). Qual è l'accusa più antica: Socrate investiga le cose che sono sotto terra e quelle che sono in cielo, tenta di far apparire migliore la ragione peggiore e insegna tutto questo agli altri; l'eco di queste accuse si trova anche in Aristofane. Ma Socrate non sa nulla della scienza della natura (III 19a-d). Socrate non insegna queste cose, e tanto meno si fa pagare. Elogio ironico dei sofisti, maestri di virtù ed educatori (IV 19d-20c). Ma come sono nate queste calunnie? La sapienza umana di Socrate ed il responso dell'oracolo di Delfi: "nessuno è più sapiente di Socrate" (V 20c-21a). Socrate vuole provare il senso di questo responso: egli sa che il dio non può mentire, ma sa anche di non sapere. E' per questo che Socrate interroga quelli che hanno fama di sapienti, e per primi i politici: ed il risultato è che questi credono di sapere ma non sanno, e forse per questo sono meno sapienti di Socrate, che non sa, ma neppure crede di sapere, cioè sa di non sapere (VI 21b-e). Eguale conclusione dei colloqui con i poeti (VII 21e-22c). Eguale conclusione dei colloqui con gli artigiani (VIII 22c-e). E' da questa ricerca ed investigazione che sono nati gli odi e le calunnie; interpretazione dell'oracolo: massima sapienza per l'uomo è sapere che, non sa (IX 22e-23c). I giovani cercano di imitare Socrate e ciò contribuisce ad aumentare odi e calunnie; le solite calunnie che si ripetono contro i filosofi. Di qui le accuse di Anito, Meleto e Licone

(X 23c-24b). L'accusa più recente: Socrate corrompe la gioventù e non riconosce gli dei della città, ma anzi ne introduce di nuovi. Socrate chiede che Meleto gli risponda (XI 24b-c). Dialogo di Socrate con Meleto: Come è possibile che tutti gli Ateniesi, ad eccezione di Socrate, siano buoni educatori e che solo Socrate li corrompa? O non è vero che i buoni educatori sono pochi? Meleto non si è mai curato dell'educazione dei giovani (XII 24c-25c). Corrompere qualcuno vuoi dire renderlo peggior e quindi anche dannoso per chi lo corrompe: come può Meleto pensare che Socrate non lo sappia o che, sapendolo, li corrompa volontariamente? Perciò o non li corrompe o li corrompe involontariamente: ma allora è bisognoso di insegnamento, non di processo (XIII 25c-26a). Contraddittorietà dell'accusa di ateismo (XIV 26a-27a). Come è possibile, come vuole Meleto, che Socrate non creda negli dei, e creda poi in demoni? è come credere nell'esistenza dei figli e non in quella dei padri che li hanno generati! (XV 27a-28a). Ma basti così contro le accuse di Anito e di Meleto: non saranno queste a perdere Socrate, ma gli odi suscitati contro di lui! Quali le ragioni del costante comportamento di Socrate? L'importante non è vivere ma vivere bene, e di fronte a questo nulla merita considerazione (XVI 28a-d). Socrate ha ubbidito alla sua patria nelle battaglie che ha combattuto; ora non disubbidirà al dio per paura della morte, perché temere la morte non è altro che credere di sapere ciò che non si sa. Perciò Socrate continuerà la sua missione, anche se smettendo potrebbe sperare in un'assoluzione: interrogherà i suoi concittadini, li convincerà della loro ignoranza e non li lascerà finché non si siano persuasi che è dell'anima e non di tutto il resto che bisogna aver cura! (XVII 28d-30b). Non Socrate, ma gli Ateniesi avranno danno dalla sua condanna; perché è il dio stesso che ha messo Socrate alle costole dei suoi concittadini per stimolarli. Ed è per ubbidire al dio che Socrate è in estrema povertà (XVIII 30b-31c). Per quale motivo Socrate non si è mai occupato di politica: impossibilità di una politica secondo giustizia (XIX 31c-32a). Conferme di questa asserzione, sia in regime democratico, sia in regime tirannico: gli episodi del processo ai generali vincitori alle Arginuse e dell'uccisione di Leonzio di Salamina (XX 32a-e). Socrate ha sempre parlato con la massima libertà e senza compromessi e non ha mai preteso di insegnare nulla a nessuno: per questo non gli deve essere imputato quello che commettono coloro che lo frequentano (XXI 32c-33b).

Nessuno di quelli che lo hanno frequentato, né i loro parenti o famigliari, accusa Socrate di corruzione, anzi, sono pronti a difenderlo (XXII 33b-34b). Perché Socrate non vuole implorare o impietosire i giudici: non per orgoglio o per dispregio, ma per rispetto della città e di se stesso (XXIII 34b-35b). E non si deve indurre il giudice a non essere giusto, ma istruirlo e persuaderlo affinché giudichi secondo giustizia. Termina così il vero e proprio discorso di difesa (XXIV 35b-d). Secondo discorso di Socrate: Socrate rileva lo scarto esiguo di voti con cui è stato riconosciuto colpevole (XXV 35d-36b). Quale pena Socrate ritiene di meritare? Per quel che ha fatto, Socrate è stato un benefattore degli Ateniesi e merita perciò il massimo premio: essere mantenuto a spese pubbliche nel Pritaneo (XXVI 36b-e). Perché Socrate ritiene di non doversi spontaneamente sottomettere ad un'altra pena qualsiasi, pur di evitare quella proposta da Meleto, e cioè la morte. Neppure condannarsi all'esilio ha senso (XXVII 36e-37e). Non è possibile vivere quieti, rinunciando a ciò che si ritiene il bene, né nella propria città, né in esilio. Tuttavia Socrate è disposto a multarsi per una piccola cifra, o per una maggiore, sotto la spinta e con la garanzia dei suoi amici (XXVIII 37c-38b). Terzo discorso di Socrate, che si rivolge prima a coloro che hanno votato la sua condanna a morte: se Socrate è stato condannato non è perché gli mancassero gli argomenti, ma perché gli mancava sfrontatezza e impudenza. Non la morte si deve fuggire, ma la malvagità (XXIX 38c-39b). La predizione di Socrate: molti di più saranno coloro che, dopo la sua morte, faranno quello che ha fatto lui. Per liberarsi da colui che rimprovera chi non vive rettamente, non bisogna ucciderlo, ma vivere rettamente (XXX 39b-d). Parole di Socrate a coloro che hanno votato l'assoluzione: il demone non ha trattenuto Socrate dal salire in tribunale, e questo non può essere segno di altro se non del fatto che è un bene quel che è accaduto (XXXI 39d-40c). Perché morire è un bene? Perché la morte o è un sonno senza sogni, e nessun sonno è più bello di questo; oppure è un passaggio in altro luogo, e allora Socrate continuerà a fare quello che faceva in questa vita, e senza pericolo di essere condannato di nuovo a morte! (XXXII 40c-41c). Ultime parole di Socrate (XXXIII 41c-42a).

[17a] I. Quale impressione abbiate provata voi, o cittadini di Atene, alle parole dei miei accusatori, io non so; certo è che anch'io, a quelle parole, per poco non mi dimenticai di me stesso, con tale accento di persuasione essi parlarono. E sì che di vero, permettetemi, proprio nulla costoro hanno detto; e, tra le molte cose non vere che dissero, una massimamente mi fece meraviglia, questa: quando dissero che bisognava voi steste bene attenti a non lasciarvi trarre in [b] inganno da me come da uno che sia abilissimo parlatore. E che non abbian sentito vergogna al pensiero che subito io gli avrei smentiti col fatto, appena avessi mostrato che sono tutt'altro che un abile parlatore; questo mi parve da parte loro il sommo della svergognatezza. Salvo che essi non chiamino abile parlatore chi dice la verità: perché, se dicono questo, allora sì, potrò anche convenire di essere buon parlatore; sebbene non al loro modo. Costoro dunque, ripeto, poco o nulla di vero hanno detto; e voi invece da me non udirete altra cosa che la verità. Non però, siatene certi, o cittadini di Atene, udirete da me, come da loro, [c] orazioni adorne di belle frasi e parole, e nemmeno in bell'ordine; bensì un parlare alla buona, e con le parole che prime vengono alla bocca: perché io ho la convinzione di non dir nulla che non sia giusto; e nessuno di voi deve aspettarsi che in maniera diversa io parli. Del resto, o cittadini, non sarebbe nemmeno conveniente, a questa mia età, ch'io venissi qui da voi a modellarvi di bei discorsi come potrebbe fare un oratore giovinetto. Ché, anzi, e vivamente, o cittadini ateniesi, di questo io vi prego e vi supplico: se voi udirete che nel difendermi io adoprero quelle stesse parole che sono solito adoperare anche in piazza davanti ai banchi dei trapeziti, dove molti di voi già mi hanno [d] ascoltato, e altrove; ebbene io vi prego di non meravigliarvene, e di non interrompermi e tumultuare per ciò. La cosa è proprio così: è la prima volta questa, vecchio come sono di compiuti settanta anni, che salgo i gradini di un tribunale; e dunque io sono realmente straniero alla eloquenza di questo luogo. Ora, come voi, se davvero io fossi straniero di patria, certo mi compatireste se parlassi [18a] in quella lingua e in quei modi nei quali fossi stato allevato; così dunque vi prego, e mi pare ragionevole preghiera, che non badiate al modo del mio parlare; il quale potrà esser peggiore [di quello de' miei accusatori] e potrà essere anche migliore; ma badiate solamente a questo, e a questo poniate mente, se io dico cose giuste o no: perché questo è il dovere di chi giudica; com'è dovere di chi parla dire la verità.

II. Innanzi tutto dunque, o cittadini Ateniesi, è giusto che io mi difenda dalla falsità delle prime accuse che mi furono fatte e dai primi accusatori; e poi dalle nuove accuse[b] e dai nuovi accusatori. Perché

di accusatori ce n'è stati parecchi davanti a voi, e già da molti e molti anni, e senza mai dire niente di vero: e costoro io li temo assai più che Anito e i suoi amici; sebbene anche questi siano accusatori terribili. Ma quegli altri sono più terribili ancora, o cittadini; quegli altri i quali, avendovi presso di sé, la più parte di voi, fino da fanciulli per educarvi, cercarono persuadervi contro me di accuse non meno false: che c'è un tal Socrate uomo sapiente, che specula su le cose celesti, che investiga tutti i segreti di sotterra, che le ragioni più deboli fa apparire più forti. Codesti, o cittadini di Atene, [c] che hanno sparsa per il mondo tale fama di me, sono gli accusatori di cui io temo maggiormente; perché, udendo costoro la gente reputa che chi si occupa di tali speculazioni non riconosca nemmeno gli dèi. E poi questi accusatori sono parecchi, e già da gran tempo mi hanno accusato, e, quel ch'è peggio, sparlavano di me quando voi eravate in quella età in cui si è più facilmente disposti - alcuni di voi erano tuttavia fanciulli o giovinetti - a prestar fede alle calunnie; e così insomma mi accusarono in contumacia senza che nessuno mi difendesse. E la più straordinaria cosa di tutte è che neanche i nomi si posson sapere e dire [d] di costoro, se non forse di un commediografo; ma gli altri, sia quelli che per invidia o per smania di calunnie cercarono mettervi su contro di me, sia quelli che volevano persuadere altrui perché persuasi in buona fede essi stessi, costoro, tutti quanti, non c'è modo assolutamente di rintracciarli: e non è possibile farne venir qui alcuno, né convincere alcuno di menzogna; e realmente, per difendermi, non posso far altro che combattere, dirò così, con delle ombre, e convincere di menzogna chi non risponde. Anche voi dunque, com'io vi dico, dovete riconoscere che ci sono due sorta di accusatori: da una parte, quelli che si son messi ad accusarmi da poco; dall'altra, quelli di cui [e] vi sto parlando ora, che mi accusano già da tempo; e dovete ammettere che io devo difendermi da questi tali, prima di tutto. Anche perché codesti accusatori voi gli avete ascoltati assai prima e più a lungo degli altri che son venuti dopo. E così sia. E ora dunque difendiamoci, o cittadini di [19a] Atene: e vediamo se quella calunnia che vi cova nel cuore da così gran tempo, mi riesce sradicarla e cacciarla fuori, sia pure in un tempo così breve. E certo vorrei che questo mi riuscisse, se ha da essere il meglio per voi e per me; e che io ricavassi pur qualche bene dalla mia difesa! Se non che la cosa, penso, è difficile, e non mi sfugge minimamente di che natura sia questa difficoltà. Comunque, vada come a dio piace; ché alla legge bisogna obbedire; e difendersi.

III. Ripigliamo dunque da principio: e vediamo qual è [b] l'accusa donde è venuta fuori contro me la famosa calunnia a cui s'appigliò anche Melèto per intentarmi questo processo. Che cosa dicevano i

miei calunniatori? Facciamo come se si trattasse dell'accusa giurata di accusatori veri e propri di cui bisogna leggere il testo . "Socrate è reo, e si dà da fare in cose che non gli spettano: investigando quel che c'è sottoterra e quello che in cielo; tentando far apparir migliore la ragione peggiore, e questo [c] medesimo insegnando altrui". Questa, su per giù, è l'accusa. Qualche cosa di simile avete veduto anche voi nella commedia di Aristofane: un Socrate che si fa menare attorno sospeso nell'aria, e va dicendo che passeggia su le nuvole, e ciancia di una infinità di altre sciocchezze; tutte cose delle quali io non m'intendo né molto né poco. E non dico già io codesto per dispregio di quella tale scienza, se è vero che di tale scienza ci sono scienziati. Non ci mancherebbe altro mi tirassi addosso da Melèto un'accusa così grave! Dico solo che realmente, o cittadini ateniesi, di queste cose io non mi occupo affatto; e ne chiamo a testimoni[d], ancora, la più parte di voi; e vi prego di informarvene a vicenda e di dichiararlo apertamente, quanti di voi mi avete udito parlare: e sono molti tra voi che mi hanno udito parlare... Avanti, dunque, dichiaratelo gli uni e gli altri, se c'è alcuno tra voi che m'abbia udito mai ragionare o poco o molto di cose simili: e di qui capirete che anche tutto il rimanente che dicono sul conto mio è dello stesso valore.

IV. Insomma in tutto questo non c'è niente di vero; e se anche avete sentito dire da qualcuno ch'io mi do da [e] fare a istruire uomini e che prendo denari, neanche questo è vero. Sebbene, in fondo, se uno è capace di istruire uomini come fanno Gorgia di Leontini e Pròdico di Ceo e Ippia di Elide, mi parrebbe cosa tutt'altro che riprovevole. Queste brave persone girano di città in città, e istruiscono i giovani, ai quali sarebbe pur facile senza spender denari farsi istruire da chiunque vogliano dei loro concittadini[20a]; e li persuadono ad abbandonare la compagnia di quelli e a vivere con loro, e ne guadagnano denari , e ne ricevono anche gratitudine per giunta. Anzi, c'è qui un altro di questi sapienti, uno di Paro, il quale ho saputo ch'è venuto a stare fra noi; e l'ho saputo perché mi capitò di incontrarmi con uno che ha speso più denari coi sofisti che non tutti gli altri nostri concittadini insieme: Callia figliolo di Ipponico. A costui dunque, che ha due figlioli, io gli domandai: "O Callia, dissi, se questi tuoi figlioli fossero due polledri o due vitelli, noi avremmo da prendere e pagare per loro una persona che li custodisse e curasse, la quale fosse capace di farli venir su [b] belli e buoni in quella particolare virtù che si addice alla loro natura; e questa persona sarebbe un cavallerizzo o un agricoltore: ora, perché codesti tuoi figlioli sono uomini, chi hai in mente per costoro di prendere che li custodisca e li curi? chi è che s'intende della virtù che loro si addice, cioè, dico, della virtù dell'uomo e del cittadino? Credo bene tu ci abbia pensato, dal momento che hai avuto

figlioli. C'è questa persona, dissi io, o non c'è?". "Sicuro che c'è", mi rispose. "E chi è, gli dissi io, di che paese è, quanto vuole per insegnare?". "Evèno, mi rispose, o Socrate; di Paro; e vuole cinque mine". E io mi congratulai in cuor mio con questo Evèno, se veramente [c] egli possiede questa dottrina e la insegna per così poco e bene. Anch'io me ne farei bello e me ne terrei se sapessi fare di queste cose; ma purtroppo non so, o cittadini di Atene.

V. A questo punto potrebbe saltar su qualcuno di voi e dire: "Ma allora, o Socrate, che cos'è che fai tu? da che parte sono venute fuori queste calunnie? Ché certamente non già perché non facevi niente di straordinario furono poi messe in giro tante dicerie sul conto tuo; questa voce non sarebbe venuta fuori, se tu non avessi fatto niente di diverso da quello che fanno tutti. E dunque raccontaci [d] che cos'è questo - ché non vogliamo di te giudicar così alla leggera". Chi dice così a me pare dica bene; e io mi proverò a mostrarvi che cos'è che dette origine a tal voce e calunnia contro di me. Ascoltatemi dunque. Forse a taluno di voi potrà, sembrare ch'io scherzi; no, voi lo sapete bene, io vi dirò tutta intera la verità. E' vero, o cittadini di Atene: non per altro motivo io mi sono procacciato questo nome se non per una certa mia sapienza. E qual è questa sapienza? Quella che io direi sapienza umana. Realmente, di questa, può darsi ch'io sia sapiente. Quei tali [e] invece di cui parlavo or ora, o saranno sapienti di una sapienza più che umana, o io non so che cosa dire: certo la sapienza di costoro io non la conosco; e chi dice il contrario mente, e dice così per calunniarmi. E qui vi prego di non rumoreggiare, o cittadini ateniesi, neanche se vi sembri ch'io pronunci parola troppo grande: ché non mia è la parola che sono per dirvi, quale ella possa essere; bensì è da riferire a tale che è ben degno della vostra fiducia. Della mia sapienza, se davvero è sapienza e di che natura, io chiamerò a testimone davanti a voi il dio di Delfi. Avete conosciuto certo Cherefonte. Egli fu mio [21a] compagno fino dalla giovinezza, e amico al vostro partito popolare; e con voi esulò nell'ultimo esilio, e ritornò con voi. E anche sapete che uomo era Cherefonte, e come risoluto a qualunque cosa egli si accingesse. Or ecco che un giorno costui andò a Delfi; e osò fare all'oracolo questa domanda: - ancora una volta vi prego, o cittadini, non rumoreggiante: - domandò se c'era nessuno più sapiente di me. E la Pizia rispose che più sapiente di me non c'era nessuno. Di tutto questo vi farà testimonianza il fratello suo che è qui; perché Cherefonte è morto.

[b] VI. Vedete ora per che ragione vi racconto questo: voglio farvi conoscere donde è nata la calunnia contro di me. Udita la risposta

dell'oracolo, riflettei in questo modo: "Che cosa mai vuole dire il dio? che cosa nasconde sotto l'enigma? Perché io, per me, non ho proprio coscienza di esser sapiente, né poco né molto. Che cosa dunque vuoi dire il dio quando dice ch'io sono il più sapiente degli uomini? Certo non mente egli; ché non può mentire". - E per lungo tempo rimasi in questa incertezza, che cosa mai il dio voleva dire. Finalmente, sebbene assai contro voglia, mi misi a farne ricerca, in questo modo. Andai da uno di [c] quelli che hanno fama di essere sapienti; pensando che solamente così avrei potuto smentire l'oracolo e rispondere al vaticinio: "Ecco, questo qui è più sapiente di me, e tu dicevi che ero io". - Mentre dunque io stavo esaminando costui, - il nome non c'è bisogno ve lo dica, o Ateniesi; vi basti che era uno dei nostri uomini politici questo tale con cui, esaminandolo e ragionandoci insieme, feci l'esperimento che sono per dirvi; - ebbene, questo brav'uomo mi parve, sì, che avesse l'aria, agli occhi d'altri molti e particolarmente di se medesimo, di essere sapiente, ma in realtà non fosse; e allora mi provai a farglielo capire, che [d] credeva essere sapiente, ma non era. E così, da quel momento, non solo venni in odio a colui, ma a molti anche di coloro che erano quivi presenti. E, andandomene via, dovetti concludere meco stesso che veramente di cotest'uomo ero più sapiente io: in questo senso, che l'uno e l'altro di noi due poteva pur darsi non sapesse niente né di buono, né di bello; ma costui credeva sapere e non sapeva, io invece, come non sapevo, neanche credevo sapere; e mi parve insomma che almeno per una piccola cosa io fossi più sapiente di lui, per questa che io, quel che non so, neanche credo saperlo. E quindi me ne andai da un altro, fra coloro che avevano fama di essere più sapienti di quello; [e] e mi accadde precisamente lo stesso; e anche qui mi tirai addosso l'odio di costui e di altri molti.

VII. Ciò nonostante io seguitai, ordinatamente, nella mia ricerca; pur accorgendomi, con dolore e anche con spavento, che venivo in odio a tutti: e, d'altra parte, non mi pareva possibile ch'io non facessi il più grande conto della parola del dio. - "Se vuoi conoscere che cosa vuol dire l'oracolo, dicevo tra me, bisogna tu vada da tutti coloro che hanno fama di essere sapienti". - Ebbene, o cittadini [22a] ateniesi, - a voi devo pur dire la verità, - questo fu, ve lo giuro, il risultato del mio esame: coloro che avevano fama di maggior sapienza, proprio questi, seguitando io la mia ricerca secondo la parola del dio, mi apparvero, quasi tutti, in maggior difetto; e altri, che avevano nome di gente da poco, migliori di quelli e più saggi. Ma voglio finire di raccontarvi le mie peregrinazioni e le fatiche che sostenni per persuadermi che era davvero inconfutabile la parola dell'oracolo. - Dopo gli uomini politici andai dai poeti, sì da quelli che scrivono tragedie e ditirambi come dagli [b] altri; persuaso che davanti a costoro avrei potuto cogliere sul

fatto la ignoranza mia e la loro superiorità. Prendevo in mano le loro poesie, quelle che mi parevano le meglio fatte, e ai poeti stessi domandavo che cosa volevano dire; perché così avrei imparato anch'io da loro qualche cosa. O cittadini, io ho vergogna a dirvi la verità. E bisogna pure che ve la dica. Insomma, tutte quante, si può dire, le altre persone che erano presenti, ragionavano meglio esse che non i poeti su quegli argomenti che i poeti stessi avevano poetato. E così anche dei poeti in breve conobbi questo, [c] che non già per alcuna sapienza poetavano, ma per non so che naturale disposizione e ispirazione, come gl'indovini e i vaticinatori; i quali infatti dicono molte cose e belle, ma non sanno niente di ciò che dicono: presso a poco lo stesso, lo vidi chiarissimamente, è quello che accade anche dei poeti. E insieme capii anche questo, che i poeti, per ciò solo che facevano poesia, credevano essere i più sapienti degli uomini anche nelle altre cose in cui non erano affatto. Allora io mi allontanai anche da loro, convinto che ero da più di loro per la stessa ragione per cui ero da più degli uomini politici.

VIII. Alla fine mi rivolsi agli artisti: tanto più che dell'arte loro sapevo benissimo di non intendermi affatto, [d] e quelli sapevo che gli avrei trovati intendenti di molte e belle cose. E non m'ingannai: ché essi sapevano cose che io non sapevo, e in questo erano più sapienti di me. Se non che, o cittadini di Atene, anche i bravi artefici notai che avevano lo stesso difetto dei poeti: per ciò solo che sapevano esercitar bene la loro arte, ognuno di essi presumeva di essere sapientissimo anche in altre cose assai più importanti e difficili; e questo difetto di misura oscurava la loro stessa sapienza. Sicché io, in nome dell'oracolo, [e] domandai a me stesso se avrei accettato di restare così come ero, né sapiente della loro sapienza né ignorante della loro ignoranza, o di essere l'una cosa e l'altra, com'essi erano: e risposi a me e all'oracolo che mi tornava meglio restar così come io ero.

IX. Or appunto da questa ricerca, o cittadini ateniesi, [23a] molte inimicizie sorsero contro di me, fierissime e gravissime; e da queste inimicizie molte calunnie, e fra le calunnie il nome di sapiente: perché, ogni volta che disputavo, credevano le persone presenti che io fossi sapiente di quelle cose in cui mi avveniva di scoprire l'ignoranza altrui. Ma la verità è diversa, o cittadini: unicamente sapiente è il dio; e questo egli volle significare nel suo oracolo, che poco vale o nulla la sapienza dell'uomo; e, dicendo Socrate sapiente, non volle, io credo, riferirsi propriamente a me Socrate, ma solo usare del mio nome come di un [b] esempio; quasi avesse voluto dire così: "O uomini, quegli tra voi è sapientissimo il quale, come Socrate, abbia riconosciuto che in

verità la sua sapienza non ha nessun valore". -Ecco perché ancor oggi io vo dattorno ricercando e investigando secondo la parola del dio se ci sia alcuno fra i cittadini e tra gli stranieri che io possa ritenere sapiente; e poiché sembrami non ci sia nessuno, io vengo così in aiuto al dio dimostrando che sapiente non esiste nessuno. E tutto preso come sono da questa ansia di ricerca, non m'è rimasto più tempo di far cosa veruna considerabile né per la città né per la mia casa; e vivo in estrema [c] miseria per questo mio servizio del dio.

X. Sappiate inoltre che quei giovani che hanno più tempo degli altri, i figlioli delle famiglie più ricche, si accompagnano volentieri con me, e si compiacciono di assistere a questo mio esame degli uomini; e più volte cercano imitarmi e si provano anch'essi per proprio conto a esaminare altrui. E allora, si capisce, grande abbondanza trovano di questi uomini che credono saper qualche cosa e sanno poco e niente; e così avviene che quelli che sono esaminati da loro si adirano con me e non con se stessi, e vanno dicendo che Socrate è uomo turpissimo e che cor-[d] rompe i giovani: e se uno domanda loro, "Ma che cosa fa e che cosa insegna questo Socrate per corrompere i giovani", - non hanno niente da dire, perché non lo sanno; e solo, per non far vedere che sono nell'imbarazzo, dicono le solite cose che si sogliono dire contro tutti i filosofi, e che specula su le cose del cielo e di sottoterra, e che insegna a non riconoscere gli dèi, e che fa apparire migliore la ragione peggiore. La verità è che costoro si sono rivelati gente che non sa nulla e si dà l'aria di saper tutto; ma la verità, naturalmente[e], non la vorranno dire. E così, ambiziosi come sono e passionati e numerosi, e tutti d'accordo in codesta brama di dir male di me e con argomenti che poterono anche parere persuasivi, già da un pezzo oramai e senza nessunissimo scrupolo e ritegno vi hanno riempiti gli orecchi delle loro calunnie. Ecco perché, alla fine, mi s'avventarono contro Melèto e Anito e Licòne: Melèto in grande ira per i poeti, Anito per gli artisti e per i politici, [24a] Licòne per gli oratori. E però come vi dicevo fin da principio, sarebbe davvero un miracolo se io fossi capace di levarvi dal cuore in così breve tempo questa calunnia che vi ha messo radici così fitte e profonde. Questa è, o Ateniesi, la verità; e io ve la dico intera, senza nascondervi nulla, né poco né molto, senza sottrarmi a nulla; sebbene sappia che proprio per questo sono odiato da tutti. Altra prova del resto, che io dico la verità; e che questa è la calunnia contro di me; e queste le cause. Fatene ricerca [b] quando volete, ora o poi; e troverete che la cosa è così.

XI. Basta: delle colpe di cui mi accusarono quei primi accusatori

questa difesa è sufficiente; ora proverò a difendermi da Melèto, onest'uomo e amante della sua patria, com'egli dice; e insomma dagli accusatori venuti dopo. Da capo, dunque: e, come se si trattasse veramente di un'altra specie di accusatori, prendiamo in esame anche l'atto di accusa di questi. Dice, press'a poco, così: "Socrate, dice, è reo di corrompere i giovani; di non riconoscere gli [c] dèi cui la città riconosce, e anzi di praticare culti religiosi nuovi e diversi". - Questa è l'accusa. Esaminiamola punto per punto. Melèto dice ch'io son reo di corrompere i giovani; e io dico, o cittadini di Atene, che reo è Melèto perché si prende gioco di cose serie e così facilmente trascina uomini in tribunale dando a credere ch'egli si occupa con serietà e zelo di cose delle quali in realtà non si è occupato mai. E che la cosa è così cercherò di dimostrarlo anche a voi.

XII. O via, Melèto, vieni qui e rispondi: - Non fai [d] grandissimo conto tu che i giovani vengano su il meglio che è possibile? - Io sì. - E allora avanti, dillo qui a questi, chi li fa migliori? Certo lo sai, tu che te ne curi: tanto è vero che chi li corrompe lo hai scoperto, dici; e perciò trascini me in tribunale, e mi accusi. Via, dunque, dillo chi li fa migliori, e mostralo a costoro: chi è? Vedi, o Melèto, che stai zitto e non sai che dire? E non ti pare una brutta cosa codesta e prova evidente di quel che dico io, che a te dei giovani non importa nulla? Andiamo, brav'uomo, rispondi: Chi li fa migliori? - Le leggi. [e] - Ma non questo, amico mio, ti domando, bensì l'uomo, chi è l'uomo: il quale, per prima cosa, dovrà conoscere precisamente anche codesta che dici tu, le leggi. - Questi, o Socrate, i giudici. -Che dici, Melèto, questi qui sono capaci di educare i giovani e li fanno migliori? - Certamente. - E dimmi, tutti quanti, oppure alcuni sì, altri no? -Tutti quanti. - Bene tu dici, per Era! C'è grande abbondanza di buoni educatori! E dimmi, anche, questi qui che ci stanno a sentire li fanno [25a] migliori o no? - Sì, anche questi. - E i consiglieri? - Anche i consiglieri. - O allora, Melèto, che forse sono quelli della ecclesia, gli ecclesiasti, che corrompono i giovani? oppure anche costoro, tutti quanti, li fanno migliori? - Anche costoro. - Tutti gli Ateniesi dunque, a sentir te, li fanno buoni e belli; tutti all'infuori di me: ci sono io solo che li corrompo. Così dici? - Sì, sì, proprio questo dico. - Oh, il gran disgraziato che sono! Ma rispondimi ancora: anche dei cavalli [b] ti pare che sia così? che cioè a farli migliori siano tutti gli uomini, e uno solo quello che li guasta? Oppure tutto il contrario, che uno solo sia capace di farli migliori, o ben pochi, quelli che s'intendono di cavalli; e invece i più, se hanno a che fare con cavalli e se ne servono, li guastano? E non è così, o Melèto, come dei cavalli, anche di tutti gli altri animali? Ma certo è così, comunque tu e Anito diciate sì oppure no. Gran ventura sarebbe per i giovani fosse vero che un solo gli

guasta e tutti gli altri li [c] educano e migliorano! Ma via, Melèto, che tu dei giovani non ti sei mai dato pensiero, lo hai dimostrato abbastanza; e anche questo di te hai rivelato chiaramente, che non ti sei curato mai di nessuna di quelle cose per cui dici di aver condotto me qui in tribunale.

XIII. E ancora dimmi, o Melèto, che cos'è meglio, vivere tra buoni cittadini o tra cittadini malvagi? O amico, rispondi: niente di difficile ti domando. I malvagi non fanno del male a quelli che via via più gli avvicinano, e i buoni del bene? - Certo. - E dì, ci può essere uno che [d] da quelli che stanno insieme con lui preferisca aver male anzi che bene? Rispondi, brav'uomo. Anche la legge vuole che tu risponda. Ci può essere uno che preferisca aver male?- Ma no, affatto. - Dimmi ora, tu mi porti qui in tribunale perché volontariamente corrompo i giovani e li faccio malvagi, oppure involontariamente? - Volontariamente, io dico. - O come, Melèto, tu, così giovane, sei tanto più sapiente di me, così vecchio, da conoscere che i malvagi fanno sempre del male a coloro che [e] via via più gli avvicinano, e i buoni del bene; e io sono tanto ignorante da non sapere neanche questo, che se fo malvagio alcuno di quelli che stanno con me corro il pericolo di ricevere male anch'io da colui? E tutto questo male io lo faccio volontariamente, come dici tu? Di codesto, o Mèleto, non riesco a persuadermi; né, credo, alcun altro [26a] si persuaderebbe. Dunque, o io i giovani non li corrompo, o, se li corrompo, non li corrompo volontariamente; e tu, nell'un caso e nell'altro dici il falso. E se li corrompo involontariamente, per colpe di codesto genere, cioè involontarie, la legge non vuole si trascini qua alcuno, bensì che lo si prenda da parte e si istruisca e ammonisca; perché è chiaro che, quando avrò imparato, quello che faccio involontariamente, non lo farò più. Ma tu hai evitato sempre di trovarti con me e di istruirmi; non hai mai voluto; e ora mi meni qui dove la legge vuole si menino quelli che hanno da esser puniti, non quelli che hanno da essere istruiti.

XIV. Ma in realtà, o cittadini ateniesi, questo è manifesto[b] oramai, che Melèto, come dicevo, di queste cose non si è curato mai né molto né poco. A ogni modo rispondi, o Melèto: - Come dici ch'io li corrompo i giovani? o già è chiaro dall'accusa che hai presentato contro di me, ch'io li corrompo insegnando loro a non riconoscere quegli dèi che la città riconosce, e a praticare il culto di altre divinità nuove? non dici tu che insegnando codesto io li corrompo? - Sì sì, proprio questo io dico. - O Melèto, nel nome di queste stesse divinità delle quali ora [c] si ragiona, più esplicito parla, e a me e a questi

uomini qui: perché io non riesco a capire se tu sostieni ch'io insegno a credere ci siano dèi - e allora vuol dire che anch'io credo ci siano dèi e non sono àteo affatto, e da questa parte non sono colpevole - ma non quelli a cui crede la città, bensì divinità diverse, e questa è la colpa di cui mi accusi, che sono divinità diverse; oppure sostieni ch'io non credo ci siano dèi assolutamente, e che insegno questo agli altri. - Questo dico, che tu non credi affatto ci siano dèi. - O meraviglioso Melèto, e perché dici questo? dunque [d] neanche il Sole, neanche la Luna, io credo siano dèi come gli altri uomini credono? - Ma certo, o giudici, dal momento che il Sole egli dice ch'è pietra e la Luna terra. - O che credi, buon Melèto, di accusare Anassàgora? e hai così poca stima di costoro, e li reputi così inesperti di lettere da non sapere che i libri di Anassàgora di Clazòmene sono pieni di codeste dottrine? E poi i giovani proprio da me le vengono a imparare codeste dottrine, mentre potrebbero, con una dramma a far molto, [e] andarsele a comprare, quando vogliano, nell'orchestra, e ridersi di Socrate il quale le spacciasse per roba sua, tanto più così stravaganti come sono? Eh via, per Zeus, davvero a te pare così che io non creda a nessun dio? - No, per Zeus, a nessuno, sicuramente. - Nessuno crede a te, o Melèto, e, in questo che dici, neanche tu, penso, a te stesso. - In verità costui, o cittadini di Atene, assai insolente mi sembra e petulante; e che codesta accusi appunto per insolenza egli l'abbia scritta, e per sua petulanza[27a] e sconsideratezza giovanile. Ha l'aria di uno che abbia voluto mettermi alla prova componendo una specie di enigma: "Si accorgerà quel gran sapiente di Socrate ch'io mi prendo gioco di lui e mi contraddice? o riuscirò a trarlo nell'inganno, e con lui tutti gli altri che mi ascoltano?". In fatti a me pare proprio che Melèto nell'accusa si contraddica; quasi dicesse: "Socrate è reo di non credere agli dèi, ma anche è reo di credere agli dèi". E questo vuol dire aver voglia di scherzare.

XV. E ora considerate meco, o cittadini, in che modo mi pare egli si contraddica. E tu rispondi, o Melèto. E [b] voi, come già vi pregai da principio, ricordatevi di non mi interrompere se io séguito a ragionare al mio solito modo. - Ci può essere tra gli uomini alcuno, o Melèto, il quale creda ci siano fatti umani, e uomini non creda? Fate che egli risponda, o cittadini, e non borbotti una dopo l'altra parole senza costruito. - Ci può essere alcuno che non creda ci siano cavalli, ma cose attinenti a cavalli ci siano? o non creda ci siano suonatori di flauto, ma sonate di flauto sì? Non c'è nessuno, brav'uomo: te lo dico io, a te e agli altri che sono qui, se non vuoi rispondere tu. Ma tu rispondi almeno alla domanda che consegua a queste: Ci [c] può essere alcuno che creda ci siano cose demoniache, ma dèmoni non creda? - Non è possibile. - Oh, m'hai pur fatto piacere che m'hai

risposto, sebbene a stento e costretto da questi qui. Dunque tu dici ch'io credo a cose demoniache e che le insegno; sta bene; nuove o vecchie che siano non importa io credo, comunque, a cose demoniache: sei tu che lo affermi; e lo hai anche giurato nel tuo atto d'accusa. Ma se io credo a cose demoniache, per forza devo credere ci siano anche dèmoni; non è così?... Certo è così. Ho pur da supporre tu ne convenga, visto che non rispondi. E questi dèmoni non crediamo[d] siano dèi o figlioli di dèi? sì o no? - Senza dubbio. - O dunque, se io ritengo, come tu dici, ci siano dèmoni; se questi dèmoni sono degli dèi: ecco il punto dove io dico che tu fai enigmi e ti prendi gioco, quando affermi che io, pur ritenendo non ci siano dèi, ritengo viceversa ci siano dèi, in quanto ritengo ci siano dèmoni. E d'altra parte, se questi dèmoni sono figlioli di dèi, siano pure figlioli bastardi generati da ninfe o da altre madri, come anche si dice; quale uomo potrà pensare che ci siano figli di dèi e dèi no? Sarebbe la medesima [e] stramberia che se uno pensasse ci fossero figli di cavalle e di asini, i muli, e poi cavalle e asini pensasse che non ci fossero. O via, Melèto, non è possibile che tu, se non volevi mettermi alla prova con un tale gioco, abbia scritto contro di me un'accusa come codesta; o bisogna dire che tu non sapevi proprio di qual vera colpa accusarmi. Ma che tu riesca a persuader chicchessia, anche se di corto intelletto, che la stessa persona la quale crede a cose demoniache possa non credere a cose divine; e d'altra parte che quella stessa persona [la quale crede a cose demoniache e divine] possa non credere né a dèmoni né a dèi né a [28a] eroi, tutto codesto non è possibile assolutamente.

XVI. Ma basta, o cittadini di Atene: a dimostrare ch'io non sono colpevole dell'accusa di Melèto non credo bisogni troppo lunga la difesa; e questo che ho detto è sufficiente. Quello però ch'io vi dicevo fin da principio, che un grande odio è insorto contro di me e da parte di molti, voi sapete bene che è vero; e, se una cosa mi perderà, non saranno né Melèto né Anito, ma sì appunto quest'odio, e le calunnie e l'ira della gente. Le quali cose già molti altri e valorosi uomini hanno perduto, e altri ancora, credo, ne perde[b] ranno: non c'è da temere si fermino unicamente sopra di me. Qui forse alcuno potrebbe dirmi: "O come, Socrate, non ti vergogni d'esserti messo a esercitare tale ufficio che per esso, ora, corri pericolo di morire?". A costui, ragionevolmente, io potrei rispondere così: "No, tu non dici bene, o amico, se pensi che debba chicchessia, il quale sia capace di qualche bene anche piccolo, far calcolo dei rischi di vita o di morte, e non debba invece a questo solo badare quando operi, se operi il giusto o l'ingiusto e se compia azioni di onesto e valoroso uomo o se di vile e malvagio. Altrimenti, a seguire codesto tuo conto, assai [c] stolti sarebbero stati tutti quegli eroi che morirono a Troia; e stoltissimo

sopra tutti il figliolo di Tètide il quale, anziché sottostare a vergogna, tal dispregio mostrò del pericolo che, quando la madre sua, che era dea, ardendo egli dal desiderio di uccidere Ettore, gli disse, se bene ricordo, press'a poco così: - O figlio, se vendicherai la morte del tuo compagno Pàtroclo e ucciderai Ettore, anche tu morirai,

ché tosto a quello di Ettore già pronto

segue tuo fato;

ebbene, Achille, udite codeste parole, disdegno ebbe del [d] pericolo e della morte; e, assai più temendo vivere da vile senza vendicare l'amico,

Sùbito io muoia,

disse, - appena inflitta sua pena a chi ha ucciso, né qui io rimanga oggetto di scherno

presso le curve, navi, e della terra

inutil peso.

Credi tu dunque si sia dato pensiero Achille della morte e del pericolo?". E in verità così deve essere, o cittadini di Atene: che dove uno abbia collocato se stesso, reputando quello essere il suo luogo più onorevole, o vi sia stato collocato da chi comanda; quivi, io credo, deve rimanere, e quivi affrontare i pericoli, e della morte non fare calcolo, né d'altro male veruno, più che della viltà e della vergogna.

XVII. Io dico dunque, o Ateniesi, che sarebbe una assai singolare e strana condotta la mia se, mentre a Potidèa e [e] ad Anfipoli e a Dèlio, quando i comandanti che voi eleggeste a comandarmi mi assegnarono il posto, là dove essi allora mi ordinarono di rimanere io rimasi, come chiunque altro, e corsi pericolo di morire; qui invece, ordinandomi il dio, almeno come ho potuto intendere e interpretare io quest'ordine, che dovessi vivere filosofando e adoprandomi di conoscere me stesso e gli altri, qui, dico, [29a] per paura della morte e d'altro simile male, avessi disertato il posto che il dio mi aveva assegnato. Sarebbe cosa, ripeto, assai strana: e veramente si avrebbe ragione allora di trascinarvi qui in tribunale come un empio che non crede agli dèi, dal momento che disobbedisco all'oracolo e temo la morte e credo di essere sapiente e non sono. Infatti temere la morte non è altra cosa, o cittadini, che credere d'esser sapienti e non essere: perocché è credere

di sapere quello che uno non sa. E invero della morte nessuno sa s'ella non sia per avventura il maggiore di tutti i beni che possano capitare all'uomo; e tuttavia la temono come [b] sapessero ch'ella è il maggiore dei mali. E non è ignoranza codesta, e anzi la più vituperevole ignoranza, credere di sapere ciò che uno non sa? Ora io, o cittadini, proprio per questa ragione e su questo punto credo differire dalla più parte degli uomini; e se in alcuna cosa osassi dire di essere più sapiente di qualcuno, solamente per questo lo direi, che come non so nulla di preciso delle cose dell'Ade, così neanche credo saperne. Ma commettere ingiustizia e non fare obbedienza a chi è migliore di noi, sia dio sia uomo, questo so bene che è cosa vergognosa e turpe. E dunque, davanti ai mali che so esser mali, non accadrà mai io tema e fugga quelli che io non so se per avventura non siano beni. Cosicché, anche se voi ora mi [c] lasciaste andare, contro il volere di Anito il quale diceva che o non bisognava fin da principio io venissi qui in tribunale o, una volta che c'ero venuto, non era possibile non condannarmi a morte, perché, se riuscivo a sfuggire alla condanna, diceva, da quel momento i vostri figlioli, seguitando a praticare gl'insegnamenti di Socrate, sarebbero stati tutti quanti senza più rimedio guasti e corrotti; - se voi, a questo argomentare di Anito, diceste a me così: "O Socrate, noi non vogliamo ora dar retta ad Anito e ti lasciamo andare, a patto però che tu non perda più il tuo tempo in codeste ricerche, né più ti occupi di filosofia; e se sarai còlto a far tuttavia di codeste cose ne morirai"; [d] se dunque, come dicevo, voi a questi patti mi lasciaste andare, ebbene, io vi risponderei così: "O miei concittadini di Atene, io vi sono obbligato e vi amo; ma obbedirò piuttosto al dio che a voi; e finché io abbia respiro, e finché io ne sia capace, non cesserò mai di filosofare e di esortarvi e ammonirvi, chiunque io incontri di voi e sempre, e parlandogli al mio solito modo, così: - O tu che sei il migliore degli uomini, tu che sei Ateniese, cittadino della più grande città e più rinomata per sapienza e potenza, non ti vergogni tu a darti pensiero delle ricchezze [e] per ammassarne quante più puoi, e della fama e degli onori; e invece della intelligenza e della verità e della tua anima, perché ella diventi quanto è possibile ottima non ti dà affatto né pensiero né cura?". E se taluno di voi dirà che non è vero, e sosterrà che se ne prende cura, io non lo lascerò andare senz'altro, né me ne andrò io, ma sì lo interrogherò, lo studierò, lo confuterò; e se mi paia ch'egli non possenga virtù ma solo dica di possederla, io lo svergognerò dimostrandogli che le cose di maggior [30a] pregio egli tiene a vile e tiene in pregio le cose vili. E questo io lo farò a chiunque mi càpiti, a giovani e a vecchi, a forestieri e a cittadini; e più ai cittadini, a voi, dico, che mi siete più strettamente congiunti. Ché questo, voi lo sapete bene, è l'ordine del dio; e io sono persuaso non ci sia per voi maggior bene nella città di

questa mia obbedienza al dio. Né altro in verità io faccio con questo mio andare attorno se non persuadere voi, e giovani e vecchi, che non del corpo dovete aver cura né delle ricchezze né [b] di alcun'altra cosa prima e più che dell'anima, sì che ella diventi ottima e virtuosissima; e che non dalle ricchezze nasce virtù, ma dalla virtù nascono ricchezze e tutte le altre cose che sono beni per gli uomini, così ai cittadini singolarmente come allo stato. Se dunque parlando io in questo modo corrompo i giovani, sta bene, vorrà dire che queste mie parole sono rovinose; ma se taluno afferma che io parlo diversamente e non così, costui dice cosa insensata. Per tutto ciò, lasciate che io ve lo dica, o Ateniesi, o diate retta ad Anito o non gli diate retta, o mi assolviate o non mi assolviate, siate in ogni modo persuasi che io non farò mai altrimenti che così, neanche se non una soltanto[c] ma più volte dovessi morire.

XVIII. No, non mi fate schiamazzo, o Ateniesi; ricordate la mia preghiera di non farmi schiamazzo qualunque cosa io possa dire, ma solo di ascoltare. Io penso del resto che vi sarà utile di ascoltare. Ho ancora alcune altre cose da dirvi, alle quali forse alzerete la voce. No, non fate così. Siatene persuasi: se voi condannerete a morte me che sono tale appunto quale vi dico di essere, non farete a me maggior male di quello possiate fare a voi stessi. A me non faranno alcun male né Melèto né Anito. E neanche potrebbero[d]. Non credo sia possibile che un valentuomo riceva male da un tristo. Potrà, sì, Anito, condannarmi a morte, cacciarmi in esilio, spogliarmi dei diritti civili: tutte cose che costui crederà e altri crederanno siano grandi mali; non lo credo io; io credo sia un male di molto maggiore fare quello che fa ora costui che tenta mandare a morte un uomo innocente. Perciò, o cittadini ateniesi, io sono ben lontano dal parlare ora in mia difesa, come qualcuno potrebbe credere; bensì parlo per voi, che non abbiate a peccare, condannando me, contro il dono del dio. Ché [e] se voi ucciderete me, non sarà facile troviare un altro al pari di me il quale - non vi sembri risibile il paragone - realmente sia stato posto dal dio ai fianchi della città come ai fianchi di un cavallo grande e di buona razza, ma per la sua stessa grandezza un poco tardo e bisognoso di essere stimolato, un tafano. Così appunto mi pare che il dio abbia posto me ai fianchi della città: né mai io cesso di stimolarvi, di persuadervi, di rampognarvi, uno per uno, standovi[31a] addosso tutto il giorno, dovunque. Io dico dunque che un altro come me non vi nascerà facilmente, o cittadini; e perciò, se mi volete dare ascolto, mi risparmierete. Ma voi forse siete infastiditi meco come chi stia per assopirsi se uno lo sveglia, e tirate colpi; e così per obbedienza ad Anito, mi condannerete a morte tranquillamente, e poi, tutto il resto della vostra vita, seguirerete a dormire se il dio non si curi di voi

mandandovi qualchedun altro in vece mia. E che sia proprio io persona siffatta che il dio [b] abbia scelta per dare in dono alla città, potrete riconoscere anche da questo: che non pare umano io abbia trascurati tutti gli affari miei e sopporti ormai da tanti anni che siano trascurate le cose di casa mia, e sempre invece io badi alle vostre, standovi da presso, un per uno, come farebbe un padre o un fratello maggiore, per persuadervi a seguire la virtù. Che se da questa vita io avessi qualche profitto, e per i consigli che do ricevessi qualche compenso, allora una ragione ci sarebbe: ma già lo vedete anche voi ora che gli accusatori miei, i quali mi hanno accusato così sfrontatamente di tante altre colpe, di questa non [c] hanno avuto mai la sfrontatezza di accusarmi, portandovi davanti un solo testimone a provare che anche una sola volta io mi sia fatto pagare un compenso o l'abbia domandato. E il testimone sicuro ch'è vero quello che dico posso portarvelo io: la mia povertà.

XIX. Forse potrà parere strano che io vada dattorno e mi dia tanto da fare per dar consigli a questo e a quello in privato, e se poi si tratta di dare consigli in pubblico alla città e di salire su la tribuna per parlare al popolo, allora mi manchi il coraggio. E la ragione di questo me l'avete sentita dire più volte e in più luoghi, che c'è dentro [d] me non so che spirito divino e demoniaco; quello appunto di cui anche Melèto, scherzandoci sopra, scrisse nell'atto di accusa. Ed è come una voce che io ho in me fino da fanciullo; la quale, ogni volta che mi si fa sentire, sempre mi dissuade da cosa che io sia per fare, e non mai ad alcuna mi persuade. E' questa che mi vieta di occuparmi di cose dello stato; e mi pare faccia ottimamente a vietarmelo. Voi lo sapete bene, o Ateniesi: che se da un pezzo io mi fossi messo a occuparmi degli affari dello stato, da [e] un pezzo anche sarei morto e non avrei fatto cosa utile nessuna né a voi né a me. E voi non sdegnatevi se parlo così: è la verità. Non c'è uomo che possa salvarsi quando si opponga sinceramente non dico a voi ma a una qualunque altra moltitudine, e cerchi di impedire che troppe volte nella città si commettano ingiustizie e si trasgredisca alle [32a] leggi; e anzi é necessario che chi davvero combatte in difesa del giusto, se voglia campare da morte anche per breve tempo, viva da privato e non eserciti pubblici uffici.

XX. E di questo che dico posso recarvi io medesimo grandi prove; e non parole, ma ciò che voi apprezzate di più, fatti. Ascoltate dunque quello che è capitato a me; e vedrete che di fronte al giusto io non sono uomo da cedere per paura della morte a nessuno; e che, pur di non cedere, sono pronto anche a morire. E vi parlerò un po' grossolanamente, come certuni che praticano tribunali, ma con [b]

verità. Voi sapete, o Ateniesi, che io non ho mai esercitato nella città nostra alcun'altra magistratura se non una volta che feci parte del Consiglio; e si dette la combinazione che proprio il giorno in cui volevate giudicare in blocco, contro la legge, - e in séguito poi foste tutti del mio parere, - quei dieci capitani che non avevano raccolti i naufraghi e i morti dopo la battaglia navale delle Arginùse, esercitassero ufficio di Pritani i miei concittadini della tribù Antiòchide. Allora io, unico dei Pritani, mi opposi perché non faceste nulla contro la legge; e votai contro. E c'erano i soliti oratori già pronti a sospendermi dall'ufficio e a trascinarli in carcere; e voi a incitarli e [c] a gridare: e io pensai che era mio dovere correre piuttosto quel rischio tenendomi dalla parte del diritto e della giustizia, anziché rimanere con voi a deliberare l'ingiusto per paura del carcere e della morte. E questo accadde che la città si reggeva ancora a democrazia. Quando poi ci fu la oligarchia, ecco che un giorno i Trenta mi mandarono a chiamare con altri quattro, ci fecero venire nella sala del Tolo, e ci ordinarono di condurre via da Salamina Leonte di Salamina affinché morisse. E di simili ordini ne davano parecchi costoro a parecchia gente, volendo coinvolgere nelle loro scelleratezze quante più persone potevano. E anche allora io, non a parole ma a fatti, [d] feci vedere che della morte - se l'espressione non è volgare troppo - non me ne importa proprio un bel niente; ma di non commettere ingiustizia o empietà, questo mi importa sopra tutto. E quel governo, per quanto fosse prepotente, non mi sgomentò affatto così da indurmi a commettere un'azione ingiusta; e quando uscimmo dalla sala del Tolo, gli altri quattro andarono a Salamina, e ne menarono via Leonte, io li lasciai andare e tornai a casa. E credo che per codesto fatto io ero già morto, se poi quel governo non fosse stato buttato giù dopo poco. E [e] di questo che dico avrete molti testimoni.

XXI. Credete voi dunque che io avrei potuto vivere per tanti anni se mi fossi occupato di affari pubblici e, occupandomene come s'addice a uomo dabbene, avessi difeso la giustizia; e questa difesa avessi reputato, come bisogna, il mio dovere più alto? Oh, no di certo, cittadini di Atene; [33a] né c'è uomo al mondo che avrebbe potuto. In verità io per tutta la mia vita, così in pubblico, le poche volte che mi occupai di cose pubbliche, come in privato, sono stato sempre lo stesso: uno il quale di fronte al giusto non ha mai voluto cedere a chicchessia, non che ad altri nemmeno ad alcuno di coloro che i miei calunniatori dicono miei scolari. Io non sono stato maestro mai di nessuno; soltanto, se c'è persona che quando parlo o attendo a ciò che credo l'ufficio mio, desidera ascoltarmi, sia giovane sia vecchio, non mi sono mai rifiutato; e non è vero che se ricevo denari[b] io parlo e se non ne ricevo sto zitto, perché io sono egualmente a disposizione di

tutti, poveri e ricchi, chiunque mi interroghi e abbia voglia di stare a sentire quello ch'io gli rispondo. Che poi, tra quelli che mi praticano, uno diventi galantuomo o non diventi, non sarebbe ragionevole ne avessi lode o biasimo io, che non ho mai promesso nessun insegnamento a nessuno, né nessuna cosa mai ho insegnato. E se c'è chi dice di aver appreso o di aver udito da me, in privato, cosa che anche gli altri tutti quanti non abbiano appresa e udita, siate certi che costui non dice la verità.

XXII. O allora com'è che hanno piacere certuni di star [c] tanto tempo con me? Voi l'avete udito, o Ateniesi; io vi dissi tutta la verità: hanno piacere di starmi a sentire quando metto alla prova quei tali che credono esser sapienti e non sono. Infatti non è cosa spiacevole. E a me di far questo, ve lo ripeto, fu ordinato dal dio, con vaticini e con sogni, e insomma con altro qualunque di quei modi onde la provvidenza divina ordina talora all'uomo di fare alcunché. E queste cose, o Ateniesi, sono vere, e dimostrabili facilmente. Che se davvero io corroppo i giovani, [d] se taluni anzi gli ho già corrotti, bisognava pure che questi, il giorno in cui divenuti vecchi si fossero accorti che quando erano giovani io li consigliavo al male, venissero qui alla tribuna per accusarmi e per farmi punire; e se non volevano far ciò essi direttamente, se ne rammentassero oggi le persone di casa loro, padri e fratelli e altri congiunti, se i loro cari, patirono male da me; e mi facessero punire codesti. Ebbene, molti di costoro sono qui [e] presenti; io li vedo: ecco qui prima di tutti Critone mio coetaneo e conterraneo, col figliol suo Critobùlo; e poi c'è Lisània di Sfetto, col figliol suo Eschine; e ancora, ecco qui Antifonte di Cefisia, padre di Epigene; e ci sono questi altri i cui fratelli hanno vissuto meco familiarmente, Nicòstrato figlio di Teozòtide, fratello di Teòdoto; - e Teòdoto è morto; sicché non potrà egli premere sul fratello in mio favore: e c'è Paràlio figlio di Demòdoco, di cui era fratello Tèage; e c'è Adimanto figlio [34a] di Aristòne, di cui ecco qui il fratello Platone, ed Aiantodòro, di cui ecco qui il fratello Apollodoro. E altri molti potrei nominarvi, dei quali proprio Melèto avrebbe dovuto presentarne qualcuno come testimone nel suo discorso di accusa; se allora se ne dimenticò, lo presenti ora; io gli cedo il posto; se ha qualche testimonianza di questo genere, lo dica. Se non che, o cittadini, tutto il contrario vi capiterà: ché tutti quanti li troverete pronti a parlare in mia difesa, in difesa del corruttore, in difesa di colui che fa male ai loro famigliari, come affermano Melèto[b] e Anito. Sì, essi, i corrotti, può darsi abbiano qualche motivo di difendermi; ma quelli che non sono stati corrotti, che sono oramai uomini anziani, i parenti di costoro, quale altro motivo possono avere di difendermi se non questo che è vero e giusto, la persuasione che

Melèto mentisce e io dico la verità?

XXIII. Ora basta, o cittadini: le ragioni che io potevo dire in mia difesa, su per giù sono queste e altre poco diverse da queste. Ma qui, forse, taluno di voi, al ricordo [c] di se medesimo, potrebbe indispettirsi con me: se, trovandosi egli un giorno a sostenere un processo anche meno rischioso di questo mio, si mise a pregare e a supplicare i giudici con molte lacrime, e di più, per destare la massima commiserazione, condusse in tribunale i propri figlioli e altri molti de' suoi congiunti e amici; e io, invece, di tutto ciò non farò niente, ancorché vada incontro, come pare, al pericolo estremo. Può essere, dico, che taluno, facendo nella sua mente codesto raffronto, si lasci prendere da dispetto contro di me, e così, massimamente adirato del mio contegno, deponga con ira il suo voto. Se c'è [d] dunque tale persona tra voi, - non dico ci debba essere, ma se c'è - ebbene, mi pare che a costui potrei rispondere ragionevolmente così: "Caro amico, io pure ho qualcuno di casa mia; e qui anzi cadrebbe a proposito quel detto di Omero

che non da quercia né da pietra io nacqui

ma da creature umane: sicché dunque ho anch'io famiglia e figlioli, o cittadini di Atene: tre figlioli ho, uno già grandicello e due bambini; eppure io nessuno ve ne ho condotto qui per muovere la commiserazione vostra ad assolvermi". E perché non faccio questo? Non già per orgoglio, [e] o Ateniesi, e nemmeno per dispregio di voi; né si tratta ora di vedere se io sia coraggioso davanti alla morte oppure no; ma per la reputazione mia e vostra e di tutta la città non mi pare sia bello ch'io faccia alcuna di queste cose; tanto più a questa mia età e con questo nome che ho, vero o falso che sia: perché è pur credenza comune che, in qualche [35a] cosa, Socrate si distingua dalla più parte degli uomini. Ora, se proprio quelli tra voi che hanno fama di distinguersi per saggezza e coraggio o per altra virtù, si comporteranno in codesto modo, sarà cosa ben vergognosa; e di persone così fatte io ne ho viste più volte, le quali, quando si trovano a subire un processo, pur avendo qualche buona reputazione, si lasciano andare ad atti straordinari, quasi pensassero d'aver a patire chi sa che supplizio se debbono morire, e come avessero da restare immortali se non le condannate voi alla morte. Costoro a me pare che ricoprano di vergogna la città: tanto che anche dei forestieri qualcuno potrebbe immaginare che quelli degli Ateniesi che si distinguono [b] per loro virtù e che gli Ateniesi stessi eleggono alle magistrature e agli

altri onori, non sono in niente migliori delle femmine. Perciò dunque, o cittadini di Atene, né operare in questo modo conviene a noi che abbiamo reputazione di essere pur qualche cosa, né conviene a voi, se così operassimo, di lasciarci fare; bensì questo anzi dovreste mostrare a tutti, che molto più severamente giudicate chi inscena di codesti drammi pietosi e sparge di ridicolo la città che non chi sopporta con animo sereno la propria sorte.

XXIV. Ma a parte, o cittadini, il buon nome della città, neanche mi pare giusto premere sul giudice con preghiere, [c] e con preghiere tentar di sfuggire alla condanna; bensì istruirlo e persuaderlo. Ché non a questo siede il giudice, per far grazie del giusto, ma per giudicare il giusto; né ha giurato egli che farà grazie a chi gli paia, ma che farà giustizia secondo le leggi. E dunque non bisogna né che noi abituiamo voi a violare il giuramento, né che vi ci abituiate voi stessi: non faremmo cosa buona e pia né noi né voi. Non vogliate dunque, o cittadini di Atene, che io compia dinanzi a voi atti i quali giudico disonesti e [d] ingiusti e empi; e tanto meno io e proprio io che sono accusato da questo Melèto, qui presente, di empietà. Perché è chiaro che se io, a forza di preghiere, cercassi di persuadervi e di costringervi a violare il giuramento, io vi insegnerei a non credere che ci sono gli dèi; e così, nel momento stesso che mi difendo da quest'accusa, accuserei di fatto me medesimo di non credere agli dèi. E invece è tutt'altro che così. Io credo, o cittadini di Atene; io credo agli dèi come nessuno dei miei accusatori; e lascio a voi e al dio che giudichiate di me nel modo che per me e per voi sia per essere il migliore.

[e] XXV. Che io non provi rammarico, o cittadini di [36a] Atene, di questo che è accaduto, che cioè abbiate votata la mia condanna, vi contribuiscono molte e diverse ragioni; e questa tra le altre, che la cosa non mi è giunta inaspettata affatto: piuttosto mi meraviglio del numero dei voti, così com'è venuto fuori, dell'una parte e dell'altra. Perché veramente io non immaginavo che ci sarebbe stata una differenza così piccola, ma di molto maggiore. Ora invece, come pare, se trenta voti soltanto fossero caduti dall'altra parte, io ero assolto senz'altro. E, quanto a Melèto, si può dire ch'io sono stato assolto anche così; e non solo assolto, ma è chiaro a tutti che, se non venivano ad accusarmi Anito e [b] Licòne, costui avrebbe anche dovuto pagar mille dramme, non essendo riuscito a metter insieme dei voti la quinta parte.

XXVI. Quest'uomo dunque chiede per me la pena di morte. Sta

bene. E quale pena dovrò chiedere per me io, o cittadini di Atene? Certamente quella che merito, non è vero? E quale? Quale pena merito io di patire, o quale multa pagare, io che nella vita rinunciai sempre a ogni quiete, e trascurando quel che curano i più non badai ad arricchire né a governare la mia casa, non aspirai a comandi militari né a favori di popolo né ad altri pubblici onori, non m'immischiai in congiure né in sedizioni cittadine, ritenendo me stesso troppo sinceramente onesto perché [c] potessi salvarmi se mi ci fossi immischiato; e insomma non m'intromisi là dove sapevo che intromettendomi non avrei recato vantaggio né a me né a voi; e volgendomi invece a beneficiarvi singolarmente e privatamente di quello che io reputo il beneficio maggiore, a questo mi adoperai, cercando persuadervi, uno per uno, che non delle proprie cose bisogna curarsi prima che di se stessi chi voglia diventare veramente virtuoso e sapiente, e nemmeno degli affari della città prima che della città stessa, e così via del rimanente allo stesso modo? Dite, dunque, quale pena [d] merito di patire io se sono così come vi dico? Un premio, o cittadini di Atene, se mi si deve assegnare quello che io merito in verità. E tale ha da essere questo premio che mi si addica. E quale premio si addice a un uomo che è povero e benefattore vostro, e solo prega d'aver agio e tempo per la vostra istruzione? Non c'è premio che meglio si addica, o Ateniesi, se non che tale uomo sia nutrito nel Pritanèon; assai più che non s'addica a quello di voi che con cavallo o biga o quadriga abbia riportato vittoria nei Giochi Olimpici. Perché costui fa solo che voi sembriate[e] felici, e io che siate; e quello non ha bisogno gli si dia da vivere, e io ne ho bisogno. Se dunque io debbo chiedere, secondo il diritto, quello che mi spetta, questo [37a] io chiedo, di essere nutrito nel Pritanèon.

XXVII. Ma voi, forse, anche in questo mio parlare di ora, credete scorgere press'a poco quel medesimo sentimento di dispettoso orgoglio che credevate dianzi quando parlavo del far suppliche e destare commiserazione. No, non è così, o Ateniesi, ma un'altra cosa piuttosto. Io sono persuaso di non aver fatto mai, volontariamente, ingiuria a nessuno; soltanto, non riesco a persuaderne voi: troppo poco tempo abbiamo potuto conversare insieme. E credo che se fosse legge tra voi, com'è presso altre genti, che [b] giudizio di morte non si possa dare in un giorno solo ma in più, ve ne sareste, forse, già persuasi; e invece non è facile ora, in così breve tempo, liberarsi da imputazioni così gravi. E persuaso come sono di non avere mai fatto ingiuria ad alcuno, non so neanche pensare di far ingiuria a me stesso, e di dire io stesso contro di me che sono meritevole di pena, e di richiedere per me, quale ella sia, questa tale pena. E poi, per paura di che cosa dovrei fare così? Forse per paura d'aver a patire quello che per me domanda

Melèto, e che io vi dico di non sapere se è bene o se è male? e in cambio di codesto dovrei scegliere alcuna di quelle pene che so di certo che sono mali, e farne domanda?[c] Il carcere dovrei domandare? e perché dovrei vivere in carcere, al servizio della perpetua magistratura degli Undici? Una pena in denaro, e restare in carcere finché non l'abbia pagata? Ma tant'è, è la stessa cosa che dicevo or ora, perché denari io non ho da pagarla. E allora chiederò l'esilio? Sì, forse è proprio questa la pena che voi vorreste per me. Ma io in verità, o cittadini di Atene, dovrei esser preso da una ben pazza voglia di vivere se fossi così irragionevole da non poter fare neanche questo ragionamento, che mentre voi, che siete pure concittadini miei, [d] non foste capaci di sopportare la mia compagnia e i miei discorsi, e anzi la mia compagnia vi fu tanto fastidiosa e odiosa che cercate ora stesso di liberarvene; altri invece la sopporteranno piacevolmente? Eh via, Ateniesi! che sarebbe una gran bella vita la mia, a questa mia età, andarmene in esilio, e mutar sempre da paese a paese, scacciato da ogni parte! Perché io lo so bene, dovunque io vada i giovani verranno ad ascoltarmi come qui: e, se io li allontano, saranno essi stessi che mi faranno cacciare [e] persuadendone i più anziani; se non li allontano, mi caceranno i lor genitori e parenti per cagion loro.

XXVIII. Qui forse uno potrebbe dirmi: "Ma silenzioso e quieto, o Socrate, non sarai capace di vivere dopo uscito di Atene ?". Ecco la cosa più difficile di tutte a persuaderne alcuni di voi. Perché se io vi dico che questo significa disobbedire al dio, e che perciò non è possibile io viva quieto, voi non mi credete e dite che io parlo per ironia; [38a] se poi vi dico che proprio questo è per l'uomo il bene maggiore, ragionare ogni giorno della virtù e degli altri argomenti sui quali m'avete udito disputare e far ricerche su me stesso e su gli altri, e che una vita che non faccia di cotali ricerche non è degna d'esser vissuta: s'io vi dico questo, mi credete anche meno. Eppure la cosa è così com'io vi dico, o cittadini; ma persuadervene non è facile. E d'altra parte io non mi sono assuefatto a giudicare me stesso meritevole di nessun male. Se avevo denari, avrei potuto multarmi di una multa che potessi pagare: perché [b] non ne avrei sentito alcun danno. Ma non ho denari, e non posso: salvo che non vogliate multarmi di quel poco soltanto che potrei pagare. Potrei pagarvi una mina d'argento. E dunque mi multo di una mina d'argento. Ma c'è qui Platone, o Ateniesi, e Critone, e Critobùlo e Apollodoro, i quali vogliono ch'io mi multi di trenta mine, e ne fanno garanzia loro stessi. E allora mi multo di trenta mine. E vi saranno garanti della somma questi [c] qui: persone degne di fede.

XXIX. Per guadagnare un poco di tempo - oh, non molto di certo, o cittadini Ateniesi - voi avrete nome e colpa, da coloro che vogliono offendere la città, di aver ucciso Socrate, uomo sapiente: perché appunto diranno ch'io sono sapiente, anche se non sono, quelli che vi vogliono fare oltraggio. Bastava che aspettaste ancora un poco, e la cosa veniva naturalmente da sé. Voi vedete la mia età, che è molto avanti ormai nella vita; e anzi vicina alla morte. [d] E questo non lo dico a tutti voi, ma a quelli di voi che hanno votato la mia morte. E a questi stessi un'altra cosa ancora io dico. Forse pensate, o cittadini, che io sia stato colto in difetto di quegli argomenti coi quali avrei potuto persuadervi, se avessi creduto che bisognasse fare di tutto e dire di tutto pur di sfuggire alla condanna. Niente affatto. Sono stato colto in difetto, è vero, ma non di argomenti, bensì di sfrontatezza e di impudenza; e perché non avevo nessuna voglia di parlarvi al modo che certo vi sarebbe stato graditissimo, con pianti e lamenti e con ogni sorta [e] di altrettali atti e parole che di me sono indegni, come io vi ripeto, ma che voi siete pur abituati a udire da altri. Io non credetti allora, per paura del pericolo, che dovessi comportarmi da uomo vile; né mi pento ora d'essermi difeso come mi difesi; e molto più anzi preferisco d'essermi difeso in questo modo e morire che non in quello e vivere. Perocché né in tribunale né in guerra, né io né altri, nessuno[39a] mai deve adoperare di codesti mezzi per sfuggire in ogni modo alla morte. Anche nelle battaglie si vede chiaro più volte che schivar la morte sarebbe facile, chi buttasse le armi o si volgesse supplichevole a' suoi inseguitori; e molti altri mezzi ci sono, nei diversi frangenti, quando non si abbia scrupolo, pur di scampare alla morte, di fare e di dire qualunque cosa. Ma state attenti, o cittadini, che non questo è difficile, sfuggire alla morte, bensì più difficile assai sfuggire alla malvagità: corre più celere [b] della morte la malvagità. Ora io, che sono tardo e vecchio, da quella che è più tarda sono stato preso; e invece i miei accusatori, che sono validi e pronti, da quella che corre più celere, dalla malvagità. E così io ora me ne vado a pagare il mio debito di morte, condannato da voi; e questi se ne andranno a pagare il loro debito di iniquità e di infamia, condannati dalla verità. Io accetto la mia ammenda: e questi accetteranno la loro. E forse era bene che la cosa andasse così; e credo sia la misura giusta per tutti.

[c] XXX. Ma a voi che mi avete condannato voglio fare una predizione, e dire quello che succederà dopo. Io sono ormai su quel limite in cui più facilmente gli uomini fanno predizioni, quando stanno per morire. Io dico, o cittadini che mi avete ucciso, che una vendetta ricadrà su di voi, subito dopo la mia morte, assai più grave di quella onde vi siete vendicati di me uccidendomi. Oggi voi avete fatto

questo nella speranza che vi sareste pur liberati dal dover rendere conto della vostra vita; e invece vi succederà tutto il contrario: io ve lo predico. Non più io solo, ma molti saranno a domandarvene conto: tutti coloro che fino a oggi [d] trattenevo io, e voi non ve ne accorgevate. E saranno tanto più ostinati quanto più sono giovani; e tanto più voi ve ne sdegherete. Che se pensate, uccidendo uomini, di impedire ad alcuno che vi faccia onta del vostro vivere non retto, voi non pensate bene. No, non è questo il modo di liberarsi da costoro; e non è affatto possibile né bello; bensì c'è un altro modo, bellissimo e facilissimo, non tagliare altrui la parola, ma piuttosto adoprarsi per essere sempre più virtuosi e migliori. Questo è il mio vaticinio [e] a voi che mi avete condannato; e con voi ho finito.

XXXI. Con voi altri invece che votaste la mia assoluzione vorrei ragionare di questo caso che m'è intervenuto; intanto che gli Undici sono occupati ad altro, e non è anche il momento ch'io vada colà dove entrato mi bisogna morire. Restate dunque con me, o cittadini, per questo poco di tempo. Niente impedisce che si discorra ancora [40a] fra noi, finché è lecito. A voi che mi siete amici desidero dire, quel che m'è capitato oggi, che cosa significa. Perché m'è accaduta, o giudici, - chiamando voi giudici credo chiamarvi col vostro giusto nome, - una cosa davvero meravigliosa. Quella mia solita voce profetica, quella del dèmone, per tutto il tempo passato io la sentivo continuamente e ad ogni occasione; e sempre mi si opponeva, anche in circostanze di poco conto, solo che fossi per far qualche cosa che non mi riuscisse a bene. Oggi m'è avvenuto un caso, lo vedete anche da voi, di quelli appunto che si possono giudicare, e la gente giudica, gli estremi dei [b] mali. Ebbene, né a me stamattina quando uscivo di casa si oppose il segno del dio, né quando salivo qui sul tribunale, e nemmeno durante la mia difesa, in nessun punto, ogni volta che ripigliavo a parlare. E sì che più volte, in altri discorsi, mi fermò la parola anche a mezzo. Ora invece, per tutto questo processo, qualunque cosa fossi per fare o dire, non mi dette cenno mai di nessunissima opposizione. E allora, la cagione di questo silenzio quale devo pensare che sia? Ve la dirò: questa: che il caso capitatomi oggi ha da essere sicuramente un bene; e certo non pensano dirittamente[c] quanti di noi ritengono che il morire sia un male. Ho avuto di ciò una grande riprova: non è possibile che il segno consueto non mi si sarebbe opposto se quel che stava per accadermi non avesse dovuto essere un bene.

XXXII. Vediamo la cosa anche da questo punto, per quale altra ragione io ho così grande speranza che morire sia un bene. Una di queste due cose è il morire: o è come un non esser più nulla, e chi è

morto non ha più nessun sentimento di nulla; o è proprio, come dicono alcuni, una specie di mutamento e di migrazione dell'anima da questo luogo quaggiù a un altro luogo. Ora, se il morire [d] equivale a non aver più sensazione alcuna, ed è come un sonno quando uno dormendo non vede più niente neppure in sogno, ha da essere un guadagno meraviglioso la morte. Perché io penso che se uno, dopo aver come trascelta nella propria memoria tal notte in cui si fosse addormentato così profondamente da non vedere neppur l'ombra di un sogno, e poi, paragonate a questa le altre notti e gli altri giorni di sua vita, dovesse dirci, bene considerando, quanti giorni e quante notti in tutto il corso della sua vita egli abbia vissuto più felicemente e più piacevolmente di quella notte; io penso che colui, fosse pure non dico un [e] privato qualunque ma addirittura il Gran Re, troverebbe assai pochi e facili a noverare codesti giorni e codeste notti in paragone degli altri giorni e delle altre notti. Se dunque tal cosa è la morte, io dico che è un guadagno; anche perché la eternità stessa della morte non apparisce affatto più lunga di un'unica notte. D'altra parte, se la morte è come un mutar sede di qui ad altro luogo, ed è vero quel che raccontano, che in codesto luogo si ritrovano poi tutti i morti, quale bene ci potrà essere, o giudici, maggiore di questo? [41a] Che se uno, giunto nell'Ade, libero ormai da coloro che si spacciano per giudici qui da noi, troverà colà i giudici veri, quelli appunto che nell'Ade si dice esercitino officio di giudici, e Minos e Radamanti e Eaco e Trittolèmo e quanti altri fra i semidei furono giusti nella lor vita; sarebbe forse codesto un mutamento di sede spregevole? E ancora, per starsene insieme con Orfeo e con Musèo, con Omero e con Esiodo, quanto non pagherebbe ciascuno di voi? Io per me non una volta soltanto vorrei morire, se questo è vero. Che consolazione straordinaria avrei io di [b] tal soggiorno colà, quando, m'incontrassi con Palamède, e con Aiace figlio di Telamòne, e con tutti quegli altri antichi eroi che ebbero a morire per ingiusto giudizio; e quale gioia, penso, paragonare i miei casi ai loro! E il piacere più grande sopra tutti sarebbe di seguitare anche colà, come facevo qui, a studiare e a ricercare chi è davvero sapiente e chi solo crede di essere e non è. Quanto darebbe uno di voi, o giudici, per interrogare e conoscere colui che condusse contro Troia il grande esercito, oppure Odisseo, [c] o Sísifo, e quanti altri innumerevoli si possono ricordare, uomini e donne? Ragionare colà con costoro e viverci insieme e interrogarli, sarebbe davvero il sommo della felicità. Senza dire poi che, per codesto, non c'è pericolo quelli di là mandino a morte nessuno; essi che, oltre a essere, per altri motivi, più felici di noi, anche sono oramai per tutta l'eternità immortali, se è vero quel che si dice.

alla morte, e aver nell'animo che una cosa è [d] vera, questa, che a uomo dabbene non è possibile intervenga male veruno, né in vita né in morte; e tutto ciò che interviene è ordinato dalla benevolenza degli dèi. E così anche quello che càpita a me ora non è opera del caso; e anzi vedo manifestamente che per me oramai morire e liberarmi da ogni pena e fastidio era la cosa migliore. Per questo il segno del dio mai una volta cercò farmi piegare dalla mia strada; per questo nessun rancore io ho con coloro che mi votarono contro, né coi miei accusatori. Sebbene non certo con questa intenzione essi mi condannarono e mi accusarono, ma credendo anzi di farmi male; e perciò [e] sono degni di biasimo. Ora io a costoro non ho da fare altra preghiera che questa: i miei figlioli, quando siano fatti grandi, castigateli, o cittadini, cagionando loro gli stessi fastidi che io cagionavo a voi, se a voi sembra si diano cura delle ricchezze o di beni altrettali piuttosto che della virtù; e se diano mostra di essere qualche cosa non essendo nulla, svergognateli, com'io svergognavo voi, che non curino ciò che dovrebbero e credano valer qualche [42a] cosa non valendo nulla. Se così farete, io avrò avuto da voi quel ch'era giusto che avessi: io e i miei figlioli. - Ma ecco che è l'ora di andare: io a morire, e voi a vivere. Chi di noi due vada verso il meglio è oscuro a tutti fuori che a Dio.

CRITONE

traduzione di Manara Valgimigli

SOMMARIO

Critone va a trovare Socrate, che ancora sta dormendo, per informarlo che è imminente l'arrivo della nave di Delo e che, quindi, il giorno dopo dovrà morire (I 43a-d). Socrate racconta il sogno da lui avuto e che gli fa presagire che ancora non è giunto l'ultimo giorno (II 43d-44b). Critone esorta Socrate a fuggire, preoccupato che il volgo dica che gli amici, pur potendo farlo fuggire, non lo hanno fatto. Socrate lo esorta a preoccuparsi dell'opinione dei buoni, non di quella del volgo, incapace di fare grandi mali perché incapace di fare grandi beni (III 44b-d). Critone cerca di persuadere Socrate a fuggire. Non deve aver preoccupazione degli amici: tutti sono pronti a mettere i loro averi e le loro persone a disposizione (IV 44d-45c). Né Socrate deve fare il gioco dei suoi nemici o abbandonare i figli senza educarli (V 45c-46a). Socrate risponde: sempre io ho dato retta solo a quel ragionamento che, all'esame, appaia il migliore e così anche farò ora. Non dell'opinione dei molti, ma di quella degli uomini assennati bisogna tener conto (VI 46a-47a). Tanto per il corpo quanto per l'anima è solo l'opinione del competente che merita considerazione (VII 47a-d). L'anima è più importante ed onorabile del corpo e quindi tanto più importante è tener conto soltanto di colui che s'intende del giusto e dell'ingiusto, che è tutt'uno con la verità, e non del volgo. E' vero che il volgo può uccidere, ma non è importante vivere, ma vivere bene, cioè secondo giustizia (VIII 47d-48b). E' giusto fuggire? Questo è il punto da esaminare (IX 48b-49a). In nessun caso si deve commettere ingiustizia, nemmeno per restituirla quando la si sia ricevuta. E' ben convinto Critone di questo concetto e pronto ad accettarne le conseguenze? (X 49a-c). Fuggendo, si commette ingiustizia verso qualcuno? Socrate immagina che le leggi gli parlino e gli chiedano conto di quel che sta facendo (XI 49e-50c). Che cosa ha da rimproverare Socrate alle leggi? Per esse egli è nato, è stato nutrito ed educato: egli è loro figlio e servo, e quindi non c'è pariteticità di diritto tra le leggi e Socrate. Alle leggi, più che al padre e alla madre, si deve rispetto e ubbidienza per qualunque cosa ordinino, oppure si

devono persuadere: ma far loro violenza non si deve in alcun caso (XII 50c-51e). Le leggi danno la possibilità a chiunque di scegliere: o accettarle e ubbidire a loro, oppure andarsene (XIII 51c-52a). Ma Socrate non si è mai allontanato da Atene, dimostrando con ciò, più di chiunque altro, il suo attaccamento alla città e alle leggi: come può pensare ora di annullare il patto stretto con loro e distruggerle? (XIV 52a-53a). E quale mai sarà la vita di Socrate, una volta fuggito? Quali mai saranno i discorsi che egli farà? (XV 53a-54b). Né, se fuggirà, la sua sorte sarebbe migliore nell'Ade, dove regnano, altre leggi, sorelle di quelle della città. Non dalle leggi ma dagli uomini Socrate ha ricevuto ingiustizia: non si lasci perciò persuadere da Critone a fuggire (XVI 54b-d). Perciò Socrate non fuggirà dal carcere (XVIII 54d-e).

[43a] I. SOCRATE. Perché vieni a quest'ora, o Critone? non è ancor presto? CRITONE. Sì, è ancor presto. SOCR. E che ora è precisamente? CRIT. E' l'alba appena. SOCR. Io non capisco come il custode del carcere abbia voluto lasciarti entrare. CRIT. Mi conosce, o Socrate, per questo mio venir qui così spesso; e ha anche avuto qualche beneficio da me. SOCR. Da poco tempo sei qui o da molto? CRIT. Da molto, piuttosto. SOCR. E allora perché non [b] mi hai svegliato subito, e invece ti sei seduto qui, accanto a me, in silenzio? CRIT. Oh no, Socrate, ché neanch'io, al tuo posto, avrei voluto esser sveglio, in una circostanza così dolorosa! E poi anche, da un pezzo, ero qui meravigliato a guardarti come dormivi placidamente; e appunto per questo non ti svegliavo, perché tu seguitassi a startene così, quanto più potevi, placidamente. Già anche prima, più volte, nel corso della tua vita, io ebbi per il naturale tuo a giudicarti felice; ma ora assai più di prima, in questa sventura che ti sovrasta, a vedere come facilmente e tranquillamente la sopporti. SOCR. Ma sarebbe cosa fuori di tono, o Critone, se io a questa mia età, [c] mi rammaricassi di dover morire. CRIT. Anche altri o Socrate, di codesta tua età, si trovano in simili congiunture; eppure a costoro niente impedisce l'età di dolersi della sorte in cui sono caduti. SOCR. E' vero. Ma perché dunque sei venuto così presto? CRIT. A recarti, o Socrate, una notizia dolorosa: non per te, come sembra, dolorosa, ma per me e per tutti gli amici tuoi dolorosa e grave; la quale io, sento, potrò sopportare assai più gravemente di ogni altro. SOCR. Che notizia è questa? forse [d] è arrivata la nave da Delo, al cui arrivo bisogna che io muoia? CRIT. Non ancora, veramente, è arrivata; ma pare che arriverà oggi, a quel che annunziano certuni che sono giunti dal capo Sunio e che l'hanno lasciata colà. E' chiaro dunque, a quel che annunziano costoro, che arriverà oggi: e allora sarà proprio domani, o Socrate, che dovrà finire la tua vita.

II. SOCR. Ebbene, o Critone, con fortuna buona! Se così piace agli dèi, così sia. Non credo però che la nave [44a] arriverà oggi. CRIT. Da che lo argomenti codesto? SOCR. Te lo dirò. Perché io devo morire, tu lo sai, il giorno dopo a quello in cui la nave sia giunta. CRIT. Così dicono infatti coloro che hanno il comando di queste cose. SOCR. Non credo dunque che proprio in questo giorno che nasce ella giungerà, ma domani. E lo argomento da un sogno che ho avuto poco fa, questa stessa notte: si direbbe che hai colto giusto a non svegliarmi! CRIT. E quale fu questo sogno? SOCR. Io vidi come venirmi dinanzi una donna bella e di piacevole aspetto, in candida veste; e mi [b] chiamava per nome, e mi diceva: O Socrate,

nel terzo di da questo a Ftia tu giungerai, ricca di zolle.

CRIT. Strano sogno codesto, o Socrate. SOCR. Chiarissimo però, almeno mi sembra, o Critone.

III. CRIT. Oh sì, anche troppo, a quello che pare. Via, amico Socrate, ancora una volta, l'asciati persuadere, e mettiti in salvo. Ché io, se tu muori, non una sventura soltanto avrò da patire: ma, a parte che resterò privo di un amico come te, quale nessun altro riuscirò mai a trovare, anche parrà a molti, a tutti coloro i quali non conoscono[c] bene né me né te, che io, pur potendo salvarti solo che avessi voluto spendere danari, non mi sia curato di farlo. E può esserci più brutta voce di questa, che passar per uno il quale faccia più conto delle ricchezze che degli amici? Certamente non si persuaderà la gente che tu sei stato a non voler uscire di qui, nonostante tutta la nostra buona volontà. SOCR. Ma perché, o buon Critone, dobbiamo preoccuparci tanto della opinione della gente? Gli uomini migliori, quelli dei quali val la pena di darsi pensiero, crederanno che le cose sono andate appunto così come saranno andate. CRIT. Ma tu vedi bene, o Socrate, [d] che anche della opinione del volgo non è possibile non tener conto. Lo dice chiaro la circostanza medesima in cui ci troviamo ora, che il volgo è capace non già solo di fare un poco di male appena, ma sì di commettere addirittura i mali più gravi, se uno venga a cadere in mezzo alle loro calunnie. SOCR. Oh veramente, o Critone, fosse capace il volgo di commettere i più grandi mali, sicché fosse pur anche capace di fare i più grandi beni! Gran bella cosa sarebbe! Ma in realtà non sono capaci costoro né di male né di bene, non avendo potere di rendere alcuno né savio né stolto; e operano così, come loro càpita.

[e] IV. CRIT. Sia pur così come credi. Ma questo dimmi, o Socrate. Che forse ti preoccupi di me e degli altri amici, e temi che, se vai via dal carcere, i sicofanti ci diano delle noie immaginando che siamo stati noi a farti fuggire di qui; e che quindi si sia costretti a rimetterci tutti i nostri averi, o almeno a sborsare di molti denari, o a dirittura a soffrire qualche cosa di peggio ancora? Se è questo che [45a] temi, lascia andare. E' ben giusto, alla fine, che per metterti in salvo si corra questo pericolo; e anche un pericolo maggiore di questo, se sia necessario. Dammi retta dunque, e non fare altrimenti. SOCR. Di questo, sì, mi preoccupo, o Critone: ma anche di parecchie altre cose ancora. CRIT. Di codesto dunque non temere. Anche perché non è neppur molto il danaro che pretenderebbero certi tali che sono disposti a salvarti e a condurti via di qui. E poi, non li vedi questi sicofanti come sono a buon mercato? Non ci sarà bisogno di gran

denaro per loro. E [b] per te è a tua disposizione tutto il mio: sufficiente, credo. Che se poi, per tuo riguardo verso di me, tu pensassi di non dover spendere del mio, ci sono, qui a Atene, questi forestieri pronti a spendere. E anzi uno di loro ha portato con sé, appunto per questo scopo, il danaro occorrente, Simmia di Tebe; e anche Cebète è disposto a spendere, e altri moltissimi. Cosicché, ripeto, non lasciarti turbare da queste preoccupazioni, e non rinunciare a metterti in salvo; e neanche ti dia pensiero quello che dicevi in tribunale, che non sapresti che fare di te una volta partito da Atene: perché dappertutto, anche fuori di qui, dovunque tu vada, [c] ti accoglieranno amichevolmente, e, se vorrai andare in Tessaglia, ci sono colà ospiti miei i quali faranno gran conto di te e ti offriranno asilo sicuro, per modo che nessuno, in nessuna parte della Tessaglia, ti recherà molestia.

V. Aggiungi, o Socrate, che neanche mi pare giusto quello che hai in animo di fare, e cioè di perdere te stesso quando è possibile che tu ti salvi. E ti dà premura perché avvenga di te proprio quello di cui si daranno premura, se mai, i tuoi nemici; come se ne sono data infatti, essi che ti vogliono morto. Oltre di ciò, anche mi pare tu tradisca [d] i tuoi propri figlioli: che mentre ti sarebbe possibile allevarli e educarli, ecco che tu te ne vuoi andare abbandonandoli; e così, per quanto sta in te, si troveranno in balia della sorte: si troveranno cioè, com'è naturale, in quella condizione in cui sogliono trovarsi gli orfani, privati di ogni sostegno. E in verità, o non bisogna fare figlioli, o bisogna faticare e stentare fino in fondo per allevarli e per educarli. Tu invece mi hai l'aria di scegliere la via più comoda; mentre si deve scegliere quella che sceglierebbe un uomo dabbene e virtuoso, massimamente uno come te che dice non essersi curato mai d'altro in tutta la vita che [e] della virtù. Tanto che io mi vergogno per te e per noi, che siamo tuoi amici; e non vorrei che tutta questa faccenda del tuo processo non paresse ai più essere avvenuta per non so quale dappocaggine tua e nostra: sia l'aver lasciato che si portasse la causa davanti al tribunale, che ci fu portata mentre era possibile non fosse; sia l'andamento stesso del processo, nel modo che andò; e sia finalmente quest'ultima scena qui, che è come lo scioglimento ridicolo dell'azione[46a], dove noi si fa la parte d'esserci scansati per non so quale viltà e codardia, noi che non abbiamo salvato te né più né meno che neanche tu abbia salvato te stesso, mentre era facile e agevole, solo che ci fosse stato un aiuto anche piccolo da parte di ciascuno di noi. Vedi dunque, o Socrate, che tutto questo, oltre che di danno, non sia anche cagion di vergogna a te e a noi. Perciò risolvi: sebbene anzi non sia più tempo ormai di risolvere, ma d'aver già risoluto. E la risoluzione è una sola. Nella notte che viene tutto ha da essere fatto.

Se indugeremo ancora un poco, non sarà più possibile, e ogni tentativo sarà vano. Or via, senz'altro, o Socrate, dammi retta e non fare diversamente.

[b] VI. SOCR. O buon Critone, la tua premura è lodevole molto; quando sia accompagnata da retto giudizio: se no, quanto più grande ella è, tanto più m'è cagione di pena. Bisogna considerare se questo che tu proponi si deve fare oppure no. Perché io, non ora per la prima volta, ma sempre, sono stato siffatto da non dare ascolto a nessun'altra cosa di me se non alla ragione: a quella, dico, che, ragionando, mi sembri la ragione migliore. E i ragionamenti che solevo fare nel tempo passato, non posso ora buttarli via perché m'è capitato questo caso, ma su per giù mi sembrano [c] gli stessi, e quindi ne ho venerazione e rispetto non meno di prima; e se non sappiamo in questo momento trovare altro di meglio, tu devi essere persuaso che io non consentirò mai a quello che mi proponi, neanche se la potenza del volgo, che già m'infligge catene e morte e spogliazione di beni, vorrà farmi paura come si fa ai ragazzi, con lo spauracchio di mali anche peggiori di questi. Quale sarà dunque il modo migliore di esaminare la cosa? Questo: se anzi tutto riprenderemo il ragionamento che tu stai facendo intorno alle opinioni, ed esamineremo se s'aveva ragione o no, tutte le volte che se ne parlava, di dire che [d] ad alcune di queste opinioni bisogna dar mente, ad altre non bisogna. O che forse, prima che io dovessi morire, si diceva bene, e ora s'è fatto manifesto che allora si diceva così per dire, senza costrutto, e che il nostro ragionare era in verità un vano gioco da ragazzi? Io desidero vivamente, o Critone, considerare insieme con te se codesto ragionamento ci sembri in qualche cosa mutato ora che mi trovo in questa condizione, o se è lo stesso; e allora, o lo saluteremo o gli daremo retta. - Si è sempre detto, mi pare, da coloro che pensano dir qualche cosa, allo stesso modo che dicevo ora io, che cioè delle opinioni degli uomini alcune [e] sono da tenere in gran conto, altre in nessuno. E questo, o Critone, non ti pare sia detto bene? Tu sei fuori ora dal pericolo, almeno secondo ogni probabilità umana, di dover [47a] morire domani; e perciò a te non dovrebbe far velo il caso in cui mi trovo io presentemente. Considera dunque. Non ti pare detto bene che non tutte le opinioni degli uomini bisogna stimare, ma alcune sì, altre no? e nemmeno di tutti gli uomini, ma di alcuni sì, di altri no? Che dici? Questo non è detto bene? CRIT. E' detto bene. SOCR. E dunque, che le buone opinioni bisogna stimare, le cattive non bisogna? CRIT. Appunto. SOCR. E buone non sono le opinioni degli uomini di senno, e cattive quelle degli uomini senza senno? CRIT. E come no ?

VII. SOCR. Dimmi ora se si ragionava bene o male su [b] quest'altra questione. Uno che eserciti ginnastica, e nell'atto che la eserciti realmente, attenderà egli alla lode e al biasimo e insomma al giudizio di uno qualunque, oppure di quello soltanto che sia medico o maestro di ginnastica? CRIT. Di quello soltanto. SOCR. E allora bisognerà che egli tema il biasimo e abbia cara la lode di quello solo, e non dei più. CRIT. E' chiaro. SOCR. E dunque gli bisognerà comportarsi, e cioè fare ginnastica e sì anche mangiare e bere, nel modo che piacerà a quell'unico che di codeste cose è maestro e se ne intende, e non nel modo che piaccia a tutti gli altri insieme. CRIT. E' così. SOCR. Sta bene. Ma chi di quell'unico non si cura, e ha in dispregio[c] l'opinione sua e le sue lodi, e invece ha in pregio le lodi dei più anche se questi non s'intendono di nulla, non si troverà costui a patire alcun male? CRIT. Certo: come no? SOCR. E che è questo male? e dove mira, e in quale parte potrà colpire colui che di quell'unico non si cura? CRIT. Chiaro che nel corpo: questa è la parte che codesto male a poco a poco distrugge. SOCR. Tu dici bene. Non bisognerà dunque anche di ogni altra cosa, o Critone, per non perderci a esaminarle tutte, giudicare allo stesso modo; e quindi, naturalmente, anche del giusto e dell'ingiusto, del brutto e del bello, del buono e del cattivo, che sono l'argomento intorno a cui stiamo ora deliberando? dovremo seguire l'opinione della moltitudine e di [d] quella preoccuparci, oppure di quell'unico, dato che ci sia, il quale se ne intenda, e di lui solo sentir vergogna e timore, anzi che di tutti gli altri insieme? Che se noi non daremo retta a costui, verremo a distruggere e a contaminare quella parte di noi che col giusto, come dicevamo, diventa migliore, e con l'ingiusto perisce. O non ha senso tutto questo che io dico? CRIT. Credo anzi che abbia senso, o Socrate.

VIII. SOCR. Orbene, se quella parte di noi che con ciò ch'è salutare diventa migliore e con ciò ch'è nocivo si corrompe noi la distruggeremo per seguire non già l'opinione di coloro che se ne intendono ma degli altri, ci sarà [e] più possibile vivere, una volta ch'ella sia guasta e corrotta? Questa parte, direi, è il corpo: o non è? CRIT. Sì, è il corpo. SOCR. E dimmi, ci è possibile vivere con un corpo rovinato e guasto? CRIT. No, affatto. SOCR. Ma allora ci sarà possibile vivere quando sia corrotta quella parte di noi a cui l'ingiustizia reca danno e la giustizia giovamento? o vogliamo credere che sia da meno del corpo [48a] codesta parte, qualunque ella sia di noi, a cui pertengono l'ingiustizia e la giustizia? CRIT. No, affatto. SOCR. Anzi, è più onorabile? CRIT. Molto più onorabile, certo. SOCR. E dunque, o carissimo, noi non dobbiamo affatto preoccuparci di quello che potrà dire di noi il volgo, bensì di ciò solo che potrà dire colui che s'intende del giusto e dell'ingiusto, giudice unico, ch'è tutt'uno con la verità.

Cosicché, anzi tutto, tu non muovi per questa parte da retto criterio quando dici che dobbiamo preoccuparci della opinione del volgo in questioni che riguardano il giusto il bello il buono e i loro contrari. Ma ecco, si potrebbe[b] dire, codesto volgo è pur capace di mandarci a morte. CRIT. Chiaro, veramente, anche questo; si potrebbe dire così, o Socrate. Hai ragione. SOCR. Se non che, mio buon amico, il ragionamento che s'è fatto ora a me pare sia lo stesso di quel che si fece prima; e tu allora vedi anche questo se tuttavia rimane fermo per noi o no, e cioè che non il vivere è da tenere nel più alto conto, ma il vivere bene. CRIT. Sì, riman fermo. SOCR. E che vivere bene è la stessa cosa che vivere secondo onestà e secondo giustizia, questo rimane fermo o no? CRIT. Rimane fermo.

IX. SOCR. Dunque, a partire da quello che insieme s'è convenuto, bisogna vedere se sia giusto che io tenti di [c] uscire di qui pur contro il volere degli Ateniesi, o se non sia giusto: e, se ci paia giusto, tentiamo pure; altrimenti, lasciamo stare. Riguardo poi a quelle considerazioni che tu fai e sullo spendere denari e su quello che dirà la gente e sul modo di allevare i figlioli, bada che più veramente, o Critone, codesti non siano i soliti modi di ragionare del volgo, di quei tali, dico, che con facilità mandano a morte e con la stessa facilità risusciterebbero in vita se ne fossero capaci, e sempre senza nessuna ragione al mondo. Ma quanto a noi, poiché la ragione vuole così, a niente altro si deve mirare se non a quello che dicevamo poc'anzi, se cioè, sborsando denari e obbligandoci di gratitudine a coloro che [d] mi trarranno fuori di qui, opereremo secondo giustizia: noi, dico, così quelli che mi vogliono trarre, come io che mi lascerei trarre; o se per verità non commetteremo ingiustizia gli uni e gli altri facendo tutto questo. E se sarà chiaro che così operando si commetta ingiustizia, allora ricordati che bisogna rimanere fedeli al proprio posto e aspettare con animo tranquillo, e non darsi pensiero né se si debba morire né se si debba qualunque altro male patire, piuttosto che commettere ingiustizia. CRIT. Tu ragioni bene, mi sembra, o Socrate; ma vedi che cosa dobbiamo fare. SOCR. Vediamo insieme, carissimo: e se tu hai qualche cosa da opporre al mio ragionare, opponi, e io ti [e] obbedirò; ma se non hai, cessa allora, beato amico, di ripetermi sempre lo stesso discorso, che bisogna io venga via di qui, pur contro il volere degli Ateniesi. Perché io faccio gran conto di comportarmi in questa faccenda con la persuasione tua e non tuo malgrado. Ora vedi dunque se il punto fondamentale della nostra ricerca ti pare saldo [49a] sufficientemente; e pròvati a rispondere alle mie domande, come meglio tu credi. CRIT. Sta bene, mi proverò.

X. SOCR. In nessun caso diciamo che volontariamente si deve

commettere ingiustizia, oppure che in alcun caso si può e in altro non si può? o diciamo addirittura che il commettere ingiustizia non è mai né buono né bello, come già più volte anche nel tempo passato riconoschemmo [e come si diceva anche poco fa]? Oppure tutti quei nostri ragionamenti nei quali allora eravamo d'accordo, si sono in questi pochi dì rovesciati e dileguati; e dunque, per tanto tempo che siamo stati a disputare fra noi con tanta serietà, [b] non ci è mai capitato di accorgerci, così vecchi, o Critone, come siamo, che codesto disputare non differiva minimamente da un vano gioco di ragazzi? O piuttosto la cosa sta così come si diceva allora, sia che i più ne convengano sia che non ne convengano, e sia che s'abbiano da patir mali anche più gravi di questi o anche meno gravi; e che, insomma, nonostante tutto, il fare ingiustizia è, per chi fa ingiustizia, cosa brutta e turpe in ogni caso? Diciamo così o no? CRIT. Diciamo così. SOCR. Per nessuna ragione dunque si dee fare ingiustizia. CRIT. Per nessuna ragione. SOCR. E dunque, neanche se ingiustizia ci è fatta, si deve rendere ingiustizia, come pensano i più, poiché è stabilito [c] che mai per nessuna ragione si ha da fare ingiustizia. CRIT. Così pare. SOCR. E ancora, far male altrui, o Critone, si deve o non si deve? CRIT. Certo non si deve, o Socrate. SOCR. E ancora, render male chi male abbia sofferto, come dicono i più, è giusto o non è giusto? CRIT. No affatto. SOCR. Perché far male altrui, diciamo pure, non differisce niente dal fare ingiustizia. CRIT. Tu dici bene. SOCR. Dunque, né si deve rendere ingiustizia né far male ad alcuno degli uomini, neanche chi abbia qualsivoglia male patito da costoro. E tu sta bene attento o Critone se dici di essere d'accordo con me in tutto questo, [d] che tu non lo dica contro la tua stessa opinione. Perché io so bene che ad alcuni pochi soltanto questi princìpi sembrano e sembreranno giusti. Ora, tra quelli che si sono fissi in una opinione di questo genere e quelli che no, non è possibile deliberare nulla in comune; e anzi non potranno fare a meno costoro che disprezzarsi a vicenda, vedendo gli uni le contrarie deliberazioni degli altri. E però, dico, considera anche tu molto attentamente se proprio sei d'accordo con me e hai la medesima opinione mia; e allora cominciamo pure a deliberare movendo da questo punto, che cioè non è mai cosa retta né fare ingiustizia né rendere ingiustizia, né, chi soffra male, vendicarsi restituendo male. Oppure ti scosti da me e insomma non partecipi di questo [e] punto? Perché io, come già da tempo ero di questa opinione, così anche ora; ma se tu hai opinione diversa, parla e istruiscimi. Se poi rimani fermo in quello che s'è detto prima, allora ascolta quello che ne consegue. CRIT. Resto fermo a quel che s'è detto e sono d'accordo con te. E dunque parla. SOCR. E allora ti dirò quello che ne consegue: o meglio, ti farò delle domande. Dimmi: se uno si trovi d'accordo con un altro nel riconoscere che una cosa è giusta, questa cosa colui la deve fare, o

deve cercare di eludere l'altro e non farla? CRIT. La deve fare.

XI. SOCR. Muovi dunque di qui e drizza bene la mente. Se io me ne vado via da questo carcere contro il [50a] volere della città, faccio io male a qualcuno, e precisamente a chi meno si dovrebbe, o no? Ancora: restiamo fermi in quei principi che riconoscemmo insieme essere giusti, o no? CRIT. Non so rispondere, o Socrate, alla tua domanda, perché non capisco. SOCR. Bene: considera la cosa da questo lato. Se, mentre noi siamo sul punto... sì, di svignarcela di qui, o come altrimenti tu voglia dire, ci venissero incontro le leggi e la città tutta quanta, e ci si fermassero innanzi e ci domandassero: "Dimmi, Socrate, che cosa hai in mente di fare? non mediti forse, con codesta [b] azione a cui ti accingi, di distruggere noi, cioè le leggi, e con noi tutta insieme la città, per quanto sta in te? o credi possa vivere tuttavia e non essere sovvertita da cima a fondo quella città in cui le sentenze pronunciate non hanno valore, e anzi, da privati cittadini, sono fatte vane e distrutte?", - che cosa risponderemo noi, o Critone, a queste e ad altre simili parole? Perché molte se ne potrebbero dire, massimamente se uno è oratore, in difesa di questa legge che noi avremmo violata, la quale esige che le sentenze una volta pronunciate abbiano esecuzione. O [c] forse risponderemo loro che la città commise contro noi ingiustizia e non sentenziò rettamente? Questo risponderemo, o che altro? CRIT. Questo, sicuramente, o Socrate.

XII. SOCR. E allora, che cosa risponderemmo se le leggi seguitassero così: "O Socrate, che forse anche in questo ci si trovò d'accordo, tu e noi; o non piuttosto che bisogna sottostare alle sentenze, quali elle siano, che la città pronuncia?". E se noi ci meravigliassimo di codesto loro parlare, elle forse riprenderebbero così: "O Socrate, non meravigliarti del nostro parlare, ma rispondi: sei pur uso anche tu a valerti di questo mezzo, di domandare e rispondere. [d] Di', dunque, che cosa hai da reclamare tu contro di noi e contro la città, che stai tentando di darci la morte? E anzi tutto, non fummo noi che ti demmo la vita, e per mezzo nostro tuo padre prese in moglie tua madre e ti generò? Parla dunque: credi forse non siano buone leggi quelle di noi che regolano i matrimoni, e hai da rimproverare loro qualche cosa?". - "Non ho nulla da rimproverare", risponderei io. "E allora, a quelle di noi che regolano l'allevamento e la educazione dei figli, onde fosti anche tu allevato e educato, hai rimproveri da fare? che forse non facevano bene, quelle di noi che sono ordinate a questo fine prescrivendo a tuo padre che ti educasse nella musica [e] e nella ginnastica?". - "Bene", direi io. "E sia. Ma ora

che sei nato, che sei stato allevato, che sei stato educato, potresti tu dire che non sei figliolo nostro e un nostro servo e tu e tutti quanti i progenitori tuoi? E se questo è così, pensi tu forse che ci sia un diritto da pari a pari fra te e noi, e che, se alcuna cosa noi tentiamo di fare contro di te, abbia il diritto anche tu di fare altrettanto contro di noi? O che forse, mentre di fronte al padre tu riconoscevi di non avere un diritto da pari a pari; e così di fronte al padrone se ne avevi uno; il diritto, dico, se alcun male pativi da costoro, di ricambiarli con altrettanto male; e [51a] nemmeno se oltraggiato di oltraggiarli, e se percosso percuoterli, né altro, di questo genere: ecco che invece, di fronte alla patria e di fronte alle leggi, questo diritto ti sarà lecito; cosicché, se noi tentiamo di mandare a morte te, reputando che ciò sia giusto, tenderai anche tu con ogni tuo potere di mandare a morte noi che siamo le leggi e la patria, e dirai che ciò facendo operi il giusto, tu, il vero e schietto zelatore della virtù? O sei così sapiente da avere dimenticato che più della madre e più del padre e più degli altri progenitori presi tutti insieme è da onorare la patria, [b] e che ella è più di costoro venerabile e santa, e in più augusto luogo collocata da dèi e da uomini di senno? e che la patria si deve rispettare, e più del padre si deve obbedire e adorare, anche nelle sue collere; e che, o si deve persuaderla o s'ha da fare ciò che ella ordina di fare, e soffrire se ella ci ordina di soffrire, con cuore silenzioso e tranquillo, e lasciarci percuotere se ella ci vuole percuotere, e lasciarci incatenare se ella ci vuole incatenare, e se ci spinge alla guerra per essere feriti o per essere uccisi, anche questo bisogna fare, poiché questo è il giusto; e non bisogna sottrarsi alla milizia, e non bisogna indietreggiare davanti al nemico, e non bisogna abbandonare il proprio posto, ma sempre, e in guerra e nel tribunale e dovunque, [c] bisogna fare ciò che la patria e la città comandano, o almeno persuaderla da che parte è il giusto; ma far violenza non è cosa santa, né contro la madre né contro il padre, e molto meno ancora contro la patria?". Che cosa risponderemo noi, o Critone, a queste parole? che le leggi dicono il vero o no? CRIT. A me sembra che le leggi dicano il vero.

XIII. SOCR. "E ora vedi, o Socrate", potrebbero seguitare le leggi, "se è vero questo che noi diciamo, che cioè non è giusto tu faccia contro di noi quello che ora appunto hai in animo di fare. Perché noi che ti generammo, noi che ti allevammo, noi che ti educammo, noi che ti mettemmo a parte di tutti quei beni che erano in nostro potere, e te [d] e tutti gli altri concittadini; noi, dico, nonostante ciò, ti abbiamo pur anche fatto capire in tempo, col darne licenza a chiunque degli Ateniesi lo desidera, dopo che sia stato iscritto nel ruolo dei cittadini e già conosca il governo della città e le sue leggi, che se a taluno queste leggi non piacciono è libero di prender seco le cose sue

e di andarsene dove vuole. E a questo nessuna di noi frappone ostacoli; né a chiunque de' cittadini voglia recarsi, per fastidio di noi e della città, in qualcuna delle nostre colonie, o voglia addirittura andar a vivere altrove in paese forestiero, nessuna di noi gli impedisce di andare dove gli piaccia [e] e portar seco tutte le cose sue. Ma chi di voi rimane qui, e vede in che modo noi amministriamo la giustizia e come ci comportiamo nel resto della pubblica amministrazione, allora diciamo che costui si è di fatto obbligato rispetto a noi a fare ciò che noi gli ordiniamo; e se egli non obbedisce, diciamo che commette ingiustizia contro noi in tre modi: primo, perché non obbedisce a noi che lo abbiamo generato; secondo, perché non obbedisce a noi che lo abbiamo allevato; terzo, perché essendosi egli obbligato a obbedirci, né ci obbedisce né si adopra, caso che facciamo alcuna cosa non bene, di persuaderci altrimenti, [52a] nonostante che noi, quello che gli diciamo di fare, gli si proponga benevolmente, e non già duramente gli s'imponga; che anzi, mentre noi gli lasciamo libertà di scegliere delle due cose l'una, o di persuaderci o di fare quello che gli diciamo, egli non fa né l'una cosa né l'altra.

XIV. "Queste sono le accuse alle quali anche tu, o Socrate, ti troverai esposto se farai quello che hai in mente; e non meno tu degli altri Ateniesi, ma assai più, anzi, di tutti gli altri." E se io allora chiedessi: "E perché questo?", - giustamente, credo, le leggi mi darebbero addosso, ricordandomi che proprio io più di tutti gli altri Ateniesi mi sono trovato d'accordo con loro nell'accettazione dei patti stabiliti. E di fatti mi potrebbero dire così: "O Socrate, [b] grandi prove noi abbiamo di questo, che a te non eravamo sgradite, né noi né la città: ché tu non avresti, più di tutti gli altri Ateniesi, in questa città dimorato, se a te, più che a tutti gli altri senza paragone, questa città non fosse piaciuta; né mai uscisti dalla città per partecipare a cerimonie solenni se non una volta che andasti all'Istmo; né mai ti recasti in altro luogo, se non per qualche spedizione militare; né mai facesti viaggio in paese straniero, come pur fanno gli altri uomini; e nemmeno ti prese mai desiderio di vedere altra città o di conoscere altre leggi, perché [c] eravamo tutto per te noi e la città nostra: così fortemente ci prediligevi, e avevi accettato di vivere qui, sotto la nostra disciplina, la tua vita di cittadino; e qui appunto esercitasti tutti i tuoi diritti civili, e qui anche generasti i tuoi figlioli, prova sicura che la città ti piaceva. Oltre a ciò t'era lecito, nel corso stesso del processo, condannarti da te all'esilio, se volevi; e ciò che mediti ora di fare contro il consenso della città, potevi allora farlo col suo consenso. Ma tu allora facevi il bello che non t'incresceva di dover morire, e anzi preferivi, come dicevi, all'esilio la morte. Ed ecco che ora né senti vergogna di quelle tue parole, né [d] di noi leggi ti curi, e tenti

distruggerci, e fai quello che farebbe il più vile dei servi, tentando di svignartela contro ai patti e agli accordi secondo i quali avevi pur convenuto con noi di regolare la tua vita di cittadino. Innanzi tutto, dunque, rispondi a noi su questo: Diciamo o non diciamo la verità quando affermiamo che tu, realmente e non a parole, avevi convenuto di regolare secondo noi la tua vita di cittadino?". - Che cosa dobbiamo rispondere a queste parole, o Critone? Non dovremo consentire che le leggi dicono la verità? CRIT. Necessariamente, o Socrate. SOCR. "O allora", potrebbero seguitare le leggi, "che altro fai tu se non trasgredire ai patti e agli accordi che avevi [e] con noi? Né questi patti tu avevi concordato con noi perché forzato da necessità o perché fuorviato da inganno; e neanche perché costretto a risolvere in breve tempo, ma in uno spazio di settanta anni, nei quali saresti stato pur libero di andartene se noi non ti piacevamo e se i patti concordati non ti parevano giusti. E tu invece non preferivi né Lacedèmon e né Creta, le quali dici pure ogni momento che sono rette da buone leggi, né alcun'altra città ellenica [53a] o forestiera; che anzi tu sei sempre uscito meno volte da questa città che non gli zoppi e i ciechi e gli altri storpi, tanto questa città ti era cara più che a tutti gli altri Ateniesi; e quindi, si capisce, anche noi, le leggi, perché a chi potrebbe essere cara una città senza leggi? E tu dunque, ora, non vuoi restar fedele ai patti? Sì, purché tu resti obbediente a noi, o Socrate; e non vorrai tirarti addosso il ridicolo scappando dalla città.

XV. "E ora considera quali benefici, trasgredendo a questi patti e macchiandoti di simile colpa, procaccerai a [b] te stesso e ai tuoi amici. Che i tuoi amici correranno il rischio di essere anch'essi cacciati in esilio e di esser privati dei diritti civili e di perdere i loro averi, su questo, direi, non c'è dubbio. E quanto a te, primamente, se andrai in qualcuna delle città più vicine, come a Tebe o a Mègara, - sono ben governate tutt'e due, - vi sarai accolto, o Socrate, come un nemico del loro governo; e quanti hanno a cuore la loro propria città, ti guarderanno di mal occhio reputandoti un corruttore di leggi; e così rinsalderai a favore dei giudici la pubblica opinione, onde tutti crederanno aver essi giudicato rettamente: perché, chi è corruttore[c] di leggi, a più forte ragione può esser ritenuto corruttore di giovani e di gente senza senno. O che allora fuggirai le città ben governate e gli uomini meglio costumati? e ti varrà proprio la pena di vivere per fare questo? Oppure ti avvicinerai a codesti uomini dabbene, e non avrai vergogna di attaccar discorso con loro... quali discorsi, o Socrate? Quelli che facevi qui, che la virtù e la giustizia sono il più alto pregio per gli uomini, e così il rispetto alle leggi e le leggi? E non pensi che potrà apparirne[d] assai deformata la figura di Socrate? Bisogna pure pensarlo. Ma sì, tu ti toglierai via da codesti luoghi, e te ne andrai in

Tessaglia, dagli ospiti di Critone: perché colà è veramente massimo disordine e massima dissolutezza; e avranno piacere colà, io credo, a sentirti raccontare come buffonescamente te la svignasti dal carcere, tutto ravvolto in una palandrana o coperto di una mastrucca o d'altro abito simile a quelli onde sogliono camuffarsi coloro che scappano, e insomma con tutta la tua persona trasfigurata. E che tu, vecchio, al quale rimane oramai, come [e] è verosimile, così poco tempo da vivere, non abbia avuto vergogna di restare attaccato così tenacemente alla vita fino a violare le leggi più sante, non ci sarà nessuno che lo dirà? Forse nessuno, se tu non sarai di fastidio a nessuno; ma se no, avrai da ascoltarne molte, o Socrate, di queste parole, e assai umilianti per te. E vivrai la tua vita inchinandoti qua e là a uomini di ogni sorta, e come un servitore... e poi, facendo che cosa? forse spassandotela, come s'usa in Tessaglia, tra feste e banchetti, quasi che tu ti fossi trasferito in Tessaglia apposta per banchettarne? E quei tuoi ragionamenti su la giustizia e su le altre virtù, [54a] dimmi, dove andranno? Ma tu dici che pe' tuoi figlioli vuoi vivere per allevarli e per educarli... O come? E tu, tirandoteli dietro proprio in Tessaglia te li allevrai e li educerai, facendoli stranieri alla loro patria, perché anche questo bel regalo abbiano da te? O non farai questo, e, seguitando essi ad essere allevati qui, saranno meglio allevati e meglio educati solo perché tu sei vivo, anche se non sei più con loro? Sì, perché i tuoi amici, dirai, se ne prenderanno cura. O che forse, se tu emigri in Tessaglia se ne prenderanno cura, se tu emigri nell'Ade non se ne prenderanno più? In verità, se qualche cosa di bene possiamo[b] aspettarci da codesti che si professano tuoi amici, bisogna pur credere che se ne cureranno ugualmente.

XVI. "Or via, Socrate, dà retta a noi che siamo le nutrici tue; e dei figli e della vita e di ogni altro bene non fare maggior conto che della giustizia, affinché, giunto nell'Ade, tu abbia tutto questo da dire in tua difesa davanti ai reggitori di laggiù. Perché come qui in terra non sembra che fuggire sia per te cosa più profittevole che restare, né più giusta né più santa, e nemmeno per alcun altro de' tuoi amici e congiunti; così neanche laggiù, appena tu vi giunga, potrà certo recarti un profitto migliore. E ora dunque tu te ne vai nell'Ade, se così risolvi, ingiustamente offeso, è [c] vero ma non da noi offeso, dalle leggi, bensì dagli uomini: che se invece fuggirai di qui così ignominiosamente, ricambiando ingiustizia per ingiustizia e male per male, venendo meno ai patti e agli accordi che avevi con noi, e facendo male proprio a coloro cui meno si dovrebbe, cioè a te stesso e ai tuoi cari e alla patria e a noi, né noi lasceremo di affliggerti finché tu viva, né colà le nostre sorelle, le leggi dell'Ade, ti accoglieranno

benevolmente, sapendo che anche noi tentasti distruggere per quanto era in te. Ebbene, che non riesca Critone a persuaderti di fare ciò [d] ch'egli dice, più che non riusciamo a persuaderti noi".

XVII. Queste sono, tu lo sai, o mio dolce amico Critone, le parole che mi sembra di udire, allo stesso modo che ai seguaci dei Coribanti sembra di udire il suono dei flauti e dentro di me risuona tuttavia l'eco di questi ragionamenti, e m'empie così del suo murmure ch'io non posso altre parole ascoltare. E anzi sappi, per quello almeno che ora mi pare, che se alcuna cosa vorrai dire in contrario, dirai invano. Comunque, se credi di potermi tuttavia persuadere, parla. CRIT. Oh, mio Socrate, io non ho nulla da dire! SOCR. E allora lascia, o Critone; e andiamo per [e] questa via; ché questa è la via per cui ci conduce Iddio.

FEDONE

traduzione di Manara Valgimigli

SOMMARIO

Fedone racconta ad Echecrate le ultime ore di Socrate, alle quali fu presente di persona. Per quale motivo la morte avvenne tanto tempo dopo la condanna (I 57a-58c). Sentimenti contrastanti di Fedone al cospetto di Socrate in procinto di morire. Quali amici erano presenti in quel momento (II 58c-59c). Prima parte: il giorno destinato alla morte gli amici si ritrovano per tempo per andare da Socrate, il quale, al loro arrivo, congeda rapidamente Santippe. Socrate, liberato dalle catene, fa alcune considerazioni sul legame che sempre tiene uniti dolore e piacere (III 59c-60c). Le poesie composte da Socrate in obbedienza ad un sogno che gli ordinava di "comporre ed esercitare musica" (IV 60c-61b). L'atteggiamento del filosofo di fronte alla morte; l'illiceità del suicidio. Su questo tema Socrate decide di intrattenersi con gli amici fino al momento della morte (V 61b-e). Gli uomini sono proprietà degli dèi e non hanno perciò diritto di uccidersi (VI 61e-62c). Obbiezione di Cebete: se questo è vero, come è possibile allora che il filosofo desideri di morire, cioè di sottrarsi alla signoria di chi è migliore di lui? L'obbiezione è condivisa da Simmia (VII 62c-63b). Morire, rispondere Socrate, è andare presso divinità savie e buone: questa è la certezza, o almeno la speranza, che spinge il filosofo a desiderare la morte. Simmia, a nome degli altri, invita Socrate a rendere plausibile questa certezza. Intervento di Critone (VIII 63b-64a). La morte è separazione dell'anima dal corpo; il filosofo non si cura per nulla del corpo, né dei suoi piaceri (IX 64a-65a). La conquista della perfetta sapienza è opera dell'anima e non del corpo, che anzi costituisce impedimento; anche per questo aspetto, quindi, il filosofo dispregia il corpo. La verità assoluta, la realtà intelligibile, non si scorge con gli occhi del corpo, ma con il pensiero nella sua purezza (X 65a-66a). La vera sapienza è perciò solo di chi è riuscito a distaccarsi dal suo corpo e dai suoi impedimenti sensibili (XI 66a-67b). La morte come purificazione dell'anima dal corpo. La vita del filosofo non è altro che preparazione ed esercizio alla morte, perché solo dopo la morte la sua anima potrà attingere la vera

sapienza (XII 67b-68b). Solo il filosofo è veramente coraggioso e temperante, mentre gli altri lo sono - e qui sta il paradosso - solo per paura o per intemperanza. Il problema della vera virtù: essa sussiste solo se accompagnata dal vero sapere e purificata da tutto il resto (XIII 68b-69e). Seconda parte: in seguito ad un intervento di Cebete, la discussione (XIV 69e-70c). *Prima* dimostrazione: l'argomento dei contrari. Tutte le cose si generano dal loro contrario, mediante un doppio processo generativo, onde da un essere si passa all'altro e da questo a quello (XV 70c-71b). Ma alla vita è contraria la morte: quindi i vivi si generano dai morti e i morti dai vivi, mediante il duplice processo generativo del morire e del rivivere (XVI 71b-72a). Necessità di questo doppio processo generativo: non c'è solo il morire, ma anche il rivivere, e il rivivere non sarebbe possibile se le anime dei morti non continuassero ad esistere nell'Ade per poi tornare in questo mondo (XVII 72a-e). *Seconda* dimostrazione: l'argomento della reminiscenza. Se conoscere è ricordare, bisogna ammettere che l'anima preesista al corpo e che nella vita precedente abbia appreso ciò che in questa vita ricorda. Necessità di richiamare la dimostrazione della dottrina del conoscere come ricordare (XVIII 72e-74a). La reminiscenza può accadere o per via di somiglianza o per via di dissomiglianza, ed è proprio in questo modo che la visione delle cose sensibili ci richiama conoscenze che non si sono generate da quella visione ma che anzi da questa sono presupposte. Perciò, già prima di nascere, l'anima doveva possedere tali conoscenze (XIX 74a-75c). Con la nascita l'anima dimentica tali conoscenze e poi via via torna a ricordarle (XX 75c-76a). Quindi l'anima preesiste alla nascita (XXI 76a-d). La preesistenza dell'anima è strettamente connessa all'esistenza delle idee in sé, e viceversa (XXII 76d-77b). La preesistenza dell'anima, però, obietta Simmia, non prova che essa continui ad esistere anche dopo la morte. Tale prova, risponde Socrate, si può raggiungere congiungendo l'argomento della reminiscenza con quello dei contrari (XXIII 77b-d). E' necessario, tuttavia, approfondire la discussione (XXIV 77d-78b). *Terza* dimostrazione: solo ciò che è composto si può decomporre. Distinzione tra realtà stabili, sempre identiche a se stesse, percepibili solo con il pensiero, e realtà in continuo mutamento, percepibili con i sensi (XXV 78b-79a). Parallela distinzione tra anima e corpo: l'anima è simile alle realtà invisibili ed il corpo a quelle visibili (XXVI 79a-c). Ancora su questo parallelismo (XXVII 79c-e). Conclusione su questo punto (XXVIII

79e-80b). Ma se neppure il corpo si dissolve immediatamente dopo la morte, tanto più a lungo durerà l'anima, simile essa è alle realtà semplici e immutabili. Il felice destino delle anime pure (XXIX 80b-81a). Il triste destino delle anime che furono troppo attaccate ai loro corpi e non seppero elevarsi all'invisibile (XXX 81a-e). Le diverse reincarnazioni delle anime pure e di quelle impure (XXXI 81e-82b). Solo il filosofo può avvicinarsi alla natura degli dei (XXXII 82b-d). La funzione della filosofia: tenere l'anima lontana dal corpo, dai suoi piaceri e dai suoi desideri (XXXIII 82d-83e). Queste convinzioni rendono l'anima serena e fiduciosa verso la morte (XXXIV 83e-84b). Terza parte. Segue una pausa nella discussione. Simmia e Cebete continuano, apportati, a discutere; Socrate allora li esorta ad esporre i loro dubbi: anche lui, come i cigni, vuoi fare prima di morire i suoi discorsi più belli. Simmia non si dichiara soddisfatto del tutto dei discorsi fin qui fatti (XXXV 84b-85d). L'obiezione di Simmia: tutto quel che si è detto potrebbe essere accettato anche da chi ritenesse che l'anima non è altro che l'armonia degli elementi corporei. Ma se così fosse essa svanirebbe istantaneamente al momento della morte, come l'accordo musicale quando si rompe lo strumento (XXXVI 85d-86d). Socrate, prima di rispondere, chiede di sentire anche l'obiezione di Cebete, che è la seguente: d'accordo sulla preesistenza dell'anima, d'accordo anche sul fatto che l'anima è più duratura del corpo; ma se l'anima cambia molti corpi non potrebbe darsi che essa muoia durante l'ultima incarnazione? (XXXVII 86d-88b). Pausa nel racconto di Fedone. Anche Echecrate è smarrito da queste obiezioni. Fedone torna a narrare come Socrate rincuorasse i suoi amici e riprendesse la discussione (XXXVIII 88b-89c). Se un discorso che si riteneva vero appare in séguito incerto ciò non deve indurre alla "misologia" (XXXIX 89c-90d). Disposizione d'animo con cui Socrate riprende la discussione: non si deve voler aver ragione ad ogni costo (XL 90d-91c). Socrate richiama le obiezioni di Simmia e Cebete e il loro consenso sulla dottrina del conoscere come ricordare. Socrate confuta l'obiezione di Simmia: c'è contrasto - osserva Socrate e Simmia riconosce - tra quest'ultima dottrina e quella dell'anima armonia e Simmia ammette che, tra le due, la prima è certamente meglio fondata (XLI 91c-92e). Se l'anima fosse armonia dovrebbe conseguirne che tutte le anime sono eguali, che non è possibile distinguere le anime buone da quelle cattive e che addirittura è impossibile che vi siano anime cattive (XLII 92e-94b). Se l'anima

fosse armonia del corpo, essa non potrebbe contrastare - come di fatto fa - ai desideri del corpo, ma solo assecondarli. L'anima, dunque, non è armonia del corpo (XLIII 94b-95a). Socrate risponde a Cebete: comincia con il riepilogare la sua argomentazione (XLIV 95a-e). Per rispondere all'obiezione di Cebete, bisogna veder chiara qual è la causa della generazione e della corruzione. Socrate ricorda i suoi interessi giovanili per la scienza della natura e come questa, invece di risolvere i suoi dubbi, li accrescesse (XLV 95e-97b). Entusiasmo di Socrate per le dottrine di Anassagora: se tutte le cose sono ordinate da una mente, esse sono ordinate in vista del meglio e in ciò avrebbero potuto trovare la loro vera spiegazione (XLVI 97b-98b). Disillusione di Socrate per la dottrina di Anassagora: anche in questa le cause sono alla fine individuate in quegli elementi, che già prima non lo avevano soddisfatto (XLVII 98b-99d). Socrate abbandona la scienza della natura e si volge ai "logoi" (XLVIII 99d-100a). La vera causa è l'idea o realtà in sé, di cui partecipano le realtà sensibili. Il metodo ipotetico e la ricerca delle cause (XLIX 100a-102a). Le realtà in sé non ammettono, in se stesse, il loro contrario (L 102a-103a). Obiezione di uno dei presenti: come si concilia questo con quella generazione da contrari di cui si parlava prima. Socrate distingue i contrari in sé dalle cose che hanno in sé i contrari: ma il contrario sarà contrario di sé medesimo (LI 103a-c). Anche tra le cose, tuttavia, alcune partecipano di uno solo dei contrari (la neve del freddo, il fuoco del caldo, i numeri dispari del dispari, ecc.) e pur non essendo contrarie di altre cose (per es. il tre del due) non possono partecipare dell'idea contraria di cui queste partecipano (per es. il tre del pari) (LII 103c-104c). Nuova enunciazione generale di questo principio (LIII 104c-105b). Sua applicazione al problema dell'anima: l'anima sempre arreca vita e quindi essa non può accogliere il contrario di questa: la morte (LIV 105b-d). L'anima dunque è immortale e imperitura (LV 105d-106d). Considerazioni di Socrate, Cebete e Simmia sulla fondatezza di quanto detto (LVI 106d-107b). Conseguenze morali: bisogna aver cura della propria anima, se essa è immortale, perché diverso è il destino delle anime dei buoni e di quelle dei cattivi (LVII 107b-108c). Il mito "geografico" del destino delle anime : la terra, sferica, è perfettamente in equilibrio al centro dell'universo. Quella che noi chiamiamo terra e che abitiamo è soltanto una parte interna, come una grotta sovrastata dall'aria: siamo in una situazione analoga a chi abitasse le profondità marine

e ritenesse che la superficie delle acque è il cielo (LVIII 108c-110b). Com'è la terra al di sopra della superficie dell'aria e quali sono le condizioni di vita per gli uomini che l'abitano (LIX 110b-111c). Le cavità della terra e il Tartaro. Flusso e riflusso nel Tartaro dell'aria e dell'acqua (LX 111c-112e). I quattro fiumi principali: l'Oceano; l'Acheronte, che sfocia nella palude Acherusiade dove si raccolgono le anime dei morti; il Piriflegetonte e il Cocito (LXI 112e-113c). Il giudizio dei morti e le diverse pene per l'espiazione delle diverse colpe commesse in vita (LXII 113c-114c). Carattere di verosimiglianza e utilità morale di questo mito (LXIII 114c-115a). Ultime raccomandazioni di Socrate: aver cura di se stessi. Ed in particolare a Critone: ora sì che Socrate fuggirà, perché il vero Socrate non è quello che tra poco vedranno cadavere, ma quello che andrà tra i beati (LXIV 115a-116a). Gli ultimi istanti di Socrate (LXV-LXVII 116a-118a).

[57a] I. ECHECRATE. Proprio tu c'eri, o Fedone, con Socrate, quel giorno che bevve il farmaco nel carcere; oppure ne udisti da qualcun altro? FEDONE. Proprio io c'ero, o Echècrate. ECH. E allora; che disse l'amico nostro prima di morire? e come morì? Volentieri ascolterei. Anche perché de' miei concittadini di Fliunte nessuno c'è che sia solito di questi giorni recarsi ad Atene; e d'altra parte è gran tempo che da Atene non è giunto più qui alcun forestiero il quale [b] fosse in grado di raccontarci esattamente come andarono le cose: all'infuori di questo, che egli bevve il veleno e morì; e di tutto il rimanente non aveva che dire. FED. [58a] Dunque neanche del giudizio avete saputo in che maniera andò? ECH. Di questo sì, ce ne riferì un tale; e anzi noi ci meravigliavamo che, mentre il giudizio era già avvenuto da un pezzo, solo dopo molto tempo com'è chiaro, egli morì. Come fu codesto, o Fedone? FED. Una combinazione fu, o Echècrate. Si dette che proprio il giorno prima del giudizio fosse stata incoronata la poppa della nave che gli Ateniesi sogliono mandare a Delo. ECH. E che nave è questa? FED. Questa è la nave, dicono gli Ateniesi, in cui un giorno navigò Tèseo conducendo a Creta quelle "sette coppie" di vergini e di fanciulli; e [b] salvò costoro ed egli stesso fu salvo. E però gli Ateniesi, come si dice, fecero voto allora ad Apolline che, se quei giovani fossero campati, avrebbero mandata ogni anno un'ambasceria sacra a Delo; e questa è appunto l'ambasceria che sempre, anche oggi, da allora, gli Ateniesi mandano tutti gli anni al dio. Orbene, da quando la solennità incomincia, è legge per gli Ateniesi che in questo periodo di tempo la città si conservi pura, e che quindi nessuno possa essere in giudizio pubblico mandato a morte se prima non sia giunta la nave a Delo e poi di nuovo ritornata ad Atene. Il che richiede talvolta molto tempo, quanto c'àpitino vènti [c] contrari che la trattengano. E il principio della solennità è dal momento in cui il sacerdote di Apollo incorona la poppa della nave. E questo, come dicevo, accadde proprio il giorno innanzi del giudizio. Ecco perché assai lungo tempo trascorse a Socrate nel carcere tra il giudizio e la morte.

II. ECH. E il giorno proprio della morte che ci fu, o Fedone? che cosa fu detto, che cosa fu fatto, e chi c'era dei discepoli con lui? o forse non permisero gli Undici che ci fosse alcuno, ed egli moriva solo e lontano dagli [d] amici? FED. No, ce n'erano amici; anzi, parecchi. ECH. Vedi dunque, tutto questo, di raccontarcelo più esattamente che puoi: salvo che tu non abbia qualche cosa da fare. FED. Non ho nulla da fare, e mi proverò a raccontarvi. E poi, ricordarmi di Socrate, sia che ne parli io, sia che ne oda parlare da altri, è sempre per me la più dolce cosa fra tutte. ECH. Ebbene, o Fedone, anche quelli che sono qui

per ascoltarti sono come te. Vedi dunque di narrare ogni cosa quanto più puoi minutamente. FED. In [e] verità io non so che strani sentimenti ebbi a provare trovandomi allora con Socrate. Ché non già, sebbene fossi presente alla morte di tale amico, mi entrò nell'anima senso alcuno di commiserazione: felice egli era, o Echècrate, e ne' modi e nelle parole, tanto intrepidamente e nobilmente morì; e mi dava immagine come di uno che pur andando all'Ade, non vi andasse senza un divino fato, e che, anche colà giunto, egli sarebbe stato felice come [59a] nessun altro mai. E perciò, ti dicevo, nemmeno l'ombra mi sfiorò l'animo di un senso di misericordia, come pure sarebbe sembrato naturale in chi era presente a una scena così dolorosa; e d'altra parte nemmeno un senso di piacere, per quanto fossimo a ragionare di filosofia secondo la nostra consuetudine, - ché tali erano, anche allora, i nostri ragionamenti: - ma c'era in me una disposizione di spirito veramente singolare, e una non so che inusata mescolanza di piacere e di dolore insieme, al pensiero che colui doveva tra poco morire. E tutti noi che eravamo presenti ci trovavamo su per giù in questa stessa disposizione, ora ridendo e talora piangendo; e uno di noi in modo specialissimo, [b] Apollodoro: tu conosci credo, l'amico e il suo fare. ECH. E come non lo conosco? FED. Costui dunque era del tutto in questa disposizione; e anch'io ero conturbato, e così gli altri. ECH. E chi c'era di presenti, o Fedone? FED. Del luogo c'era, come s'è detto, questo Apollodoro, e c'erano Critobùlo e suo padre, e anche c'erano Ermògene ed Epìgene ed Eschine e Antistene; c'era poi anche Ctesippo di Peania e Menèssenò e alcuni altri del luogo; Platone, credo, era ammalato. ECH. E forestieri ce n'era? [c] FED. Sì, c'era Simmia di Tebe e Cebète e Fedonda, e da Mègara erano venuti Euclide e Terpsione. ECH. E Aristippo e Cleòmbroto c'erano? FED. Non c'erano: si diceva fossero in Egina. ECH. E c'era nessun altro? FED. A un di presso questi mi pare fossero presenti. ECH. Ebbene, quali ragionamenti tu dici che si fecero?

III. FED. Mi proverò a raccontarti distesamente ogni [d] cosa fino dal principio. Sempre, anche nei giorni precedenti, noi eravamo soliti, e io e gli altri, di recarci da Socrate; e ci radunavamo per tempo in quel tribunale dove appunto s'era svolta la causa, che era vicino alla prigione. E quivi aspettavamo ogni giorno, conversando fra noi, che il carcere si aprisse; perché non si apriva molto presto; e, quando s'era aperto, entravamo da Socrate, e il più delle volte passavamo la giornata con lui. E così anche in quel giorno, naturalmente, ci radunammo, ma un poco più presto. Perché il giorno innanzi, quando uscimmo la sera [e] dal carcere, ci dissero che la nave da Delo era arrivata. E noi, allora, ci passammo la parola di ritrovarci il dì dopo al luogo solito, molto per tempo. E così fu; e il carceriere, quello che ci

soleva introdurre, venuto fuori del carcere, ci disse di aspettare, e di non passare dentro se prima non ce ne avesse avvisato egli stesso. "Gli Undici, disse, stanno sciogliendo Socrate, e dànno gli ordini opportuni, perché oggi dovrà morire". Stette un poco di tempo, e poi [60a] tornò e ci disse di entrare. E noi entrammo e trovammo Socrate che era stato sciolto allora allora; e c'era Santippe, tu la conosci, che aveva seco il figlioletto di lui più piccolo, e gli sedeva accanto. Come ci vide, Santippe ruppe in grida e lamenti e si mise a dire di quelle parole che sogliono le donne: "O Socrate, ecco, l'ultima volta è questa che ti parleranno gli amici tuoi e tu a loro...". E Socrate, vòltosi a Critone, "O Critone, disse, qualcuno la meni via di qui, la riconduca a casa". E mentre alcuni dei famigliari di [b] Critone conducevano via colei che tuttavia gridava e si percuoteva, Socrate, che già erasi levato a sedere sul letto, piegò a sé la gamba e si diede a stropicciarsela fortemente con la mano; e così, stropicciandola, "Che strana cosa, disse, o amici, sembra essere questo che gli uomini chiamano piacere! e che meravigliosa natura è la sua in relazione a quello che sembra essere il suo contrario, il dolore! Ché tutti due non vogliono trovarsi insieme nell'uomo, ma poi, se taluno insegue l'un d'essi e lo prenda, ecco che costui in certo modo si trova costretto sempre a prendere anche l'altro, come se fossero attaccati a un [c] unico capo, pur essendo due. E a me sembra, disse, che, se a questo caso avesse posto mente Esopo, ne avrebbe composto una favola: come, cioè, volendo il dio riconciliare codesti due esseri in guerra tra loro e non vi riuscendo, legò loro le teste a un medesimo punto; e così, a quello cui càpiti vicino l'uno dei due, ecco che sùbito dopo gli vien dietro anche l'altro. Come appunto sembra che sia seguito anche a me: ché mentre prima, sotto il peso della catena, c'era nella mia gamba il dolore, ecco che già sento a quello venir dietro il piacere".

IV. E allora Cebète, interrompendo, - Appunto, disse, o Socrate, hai fatto bene a ricordarmelo, perché, a proposito[d] delle poesie che tu hai fatto mettendo in versi e in musica le favole di Esopo e il proemio ad Apollo, altri già mi domandarono, e l'altro ieri anche Evèno, con quale intendimento tu, sùbito che venisti qui, ti mettesti a fare di codeste cose, tu che non ne avevi mai fatte prima. Se dunque ti fa piacere che io abbia da rispondere a Evèno quando ancora me ne domanderà, - e so bene che me ne domanderà, - dimmi che cosa gli debbo dire. - E tu digli, o Cebète, rispose, la verità: e cioè che, non per voglia di entrare in gara con lui e nemmeno con le sue poesie [e] - sapevo del resto che non era facile - io mi misi a poetare in codesto modo; ma solo per sperimentare certi miei sogni che cosa volessero dire, e per togliermi dal cuore ogni scrupolo nel caso che proprio questa fosse la musica che mi ordinavano di fare. Perché mi capitava

questo: più volte nella vita passata veniva a visitarmi lo stesso sogno, apparendomi ora in uno ora in altro aspetto; e sempre mi ripeteva la stessa cosa: "O Socrate, diceva, componi ed esercita musica". E io, allora, quello che facevo, codesto [61a] appunto credevo che il sogno mi esortasse e mi incitasse a fare; e, alla maniera di coloro che incitano i corridori già in corsa, così anche me il sogno incitasse a fare quello che già facevo, cioè a comporre musica, reputando che la filosofia fosse musica altissima e non altro che musica io esercitassi. Ma ora, dopo che ci fu il giudizio, e la festa del dio impediva che io morissi; dato che fosse questa, nel significato ordinario della parola, la musica che il sogno mi comandava di fare; mi parve non dover disobbedire al sogno, ma appunto fare di questa; e fosse più sicuro e tranquillo non partirmi di qui se non prima di essermi [b] tolto ogni scrupolo componendo poesie e obbedendo al sogno. E così, prima di tutto, feci un inno al dio di cui era allora la festa; e dopo l'inno al dio, pensando che il poeta, se vuol esser poeta, ha da comporre favole e non ragionamenti, e io non ero favoleggiatore, ecco perché quelle favole che avevo più alla mano e che sapevo a memoria, quelle di Esopo, mi misi a poetare di codeste, le prime che mi vennero in mente.

V. Questo dunque, o Cebète, rispondi ad Evèno; e digli che io lo saluto e che, se è savio, mi venga dietro al [c] più presto. Io me ne vado, pare, quest'oggi. Così vogliono gli Ateniesi. E Simmia: - Che è mai questo, disse, o Socrate, che tu mandi a dire ad Evèno! Già più di una volta io ho avuto occasione di trovarmi con lui; ma in verità, da quello che ho potuto capire, non mi pare proprio che egli abbia nessuna voglia di darti retta. - O come, rispose Socrate, non è filosofo Evèno? - Credo bene, disse Simmia. - E allora non solo Evèno avrà desiderio di seguirmi, ma chiunque altro partecipi degnamente di questo nostro filosofare. Non però, credo, egli farà violenza a se stesso; perché questo, dicono, non è lecito. [d] E così dicendo mise giù le gambe a terra; e così seduto seguì d'ora innanzi il suo ragionare. E Cebète gli domandò: - Come dici questo, o Socrate, che far violenza a se stessi non è lecito, e d'altra parte che chi è filosofo possa aver desiderio di andar dietro a chi muore? - O come, Cebète, non avete udito tu e Simmia parlare di questi argomenti, voi che siete stati discepoli di Filolao? - Sì, ma niente di preciso, o Socrate. - Anch'io, veramente, solo per averne udito parlo di queste cose; e quello che m'è occorso di udire niente mi impedisce di ridirlo a voi. Anche perché, a chi è sul punto di intraprendere[e] il suo viaggio per il mondo di là, niente mi pare si addica meglio del meditare e favoleggiare intorno a questo suo viaggio e dimora nel mondo di là, di che natura possiamo pensare che sia. E, del resto, che altro si potrebbe

fare in questo frattempo, fino al tramonto del sole?

VI. - E dunque, perché dicono che non è lecito uccidere se stessi, o Socrate? E' vero che di quel che tu or ora mi domandasti io sentii già ragionare non solo da Filolao quando era con noi ma anche da alcuni altri, e cioè che è cosa che non si deve fare; ma di preciso a codesto proposito non ho mai udito niente da nessuno. - Ebbene, [62a] fatti animo, disse Socrate, e presto potrai udire dell'altro. Se non che, forse, ti potrà far meraviglia che questo sia l'unico, di quanti casi si possono presentare, che non ammetta distinzioni, e non accada mai, come per altre condizioni di vita, il contrario, e cioè che per l'uomo - dico per certi uomini e in certe circostanze - sia meglio morire che vivere; e se c'è di quelli cui è meglio morire, può farti, credo, meraviglia che a costoro sia vietato come cosa empia procurarsi bene da se medesimi e debbano invece aspettare un altro benefattore. E Cebète, lievemente [b] sorridendo, - Per Zeus!, disse nel suo dialetto. - E sì, veramente, disse Socrate, la questione, posta in questo modo, potrebbe parere poco ragionevole; non tanto però, io credo, che qualche ragione non se ne possa dare. E quella parola che si ode pronunciare in certi misteri, che noi uomini siamo come in una specie di carcere, e che quindi non possiamo liberarcene da noi medesimi e tanto meno svignarcela, è, sì, certo, parola di una qualche profondità e non facile a penetrare compiutamente; ma, in ogni modo, almeno questo, o Cebète, mi pare ben detto, che dèi sono coloro che hanno cura di noi e che noi uomini siamo una delle cose in possesso degli dèi. O non ti pare che sia così? - Sì, disse [c] Cebète.- E allora, riprese Socrate, anche tu, se qualcuno di tua proprietà si uccidesse, senza che gli avessi dato mai alcun segno che eri tu a volere che si uccidesse, non ti adireresti con costui, e, se avessi modo di punirlo, non lo puniresti? - Senza dubbio, rispose Cebète. - E dunque, posto questo principio, io non credo sia fuor di ragione che uno non debba uccidere se stesso, se prima Iddio non gli abbia mandata qualche necessità, come quella appunto che ora è sopra di me.

VII. - Sta bene, disse Cebète, questo pare probabile. Ma quello che dicevi or ora, che chi è filosofo possa, così [d] alla leggera, desiderar di morire, questo, o Socrate, mi pare un'assurdità, dato sia ben detto quello appunto che dicevamo ora, che è Iddio che ha cura di noi e che noi siamo cose di Dio. E di fatti, che i più saggi non abbiano a dolersi di uscire da questo servizio divino in cui dominano sopra di loro quelli che sono, fra quanti esistono, i migliori dominatori, gli dèi, non ha fondamento di ragione; né tu vorrai credere che un uomo savio spera di provvedere meglio a se stesso divenendo libero. Solamente uno

stolto potrebbe sperar codesto, e credere di dover fuggire dal [e] proprio padrone; e non pensare che anzi dal padrone buono giova non fuggire ma rimanerci insieme il più che si può; e che quindi farebbe cosa insensata se ne fuggisse: e invece ammetterai che chi ha senno avrà desiderio di rimaner sempre presso chi è migliore di lui. Se non che, ragionando in tale modo, mi pare, o Socrate, che si venga a dire proprio il contrario di quello che si diceva poco fa: e cioè che ai saggi convenga dolersi di morire, e agli stolti rallegrarsi. E allora Socrate, udito ciò, parve rallegrarsi [63a] di codesto sottile filosofare di Cebète; e, voltosi a noi, - Veramente, disse, questo Cebète è sempre in caccia di certe sue argomentazioni e non è mai disposto a lasciarsi persuadere alla prima di quel che uno dica. E Simmia: - Ma in realtà, disse, o Socrate, pare anche a me che, questa volta almeno, qualche cosa di buono ci sia in quel che dice Cebète. A che scopo uomini veramente sapienti fuggirebbero da padroni migliori di loro e così leggermente se ne allontanerebbero? E anche mi pare che Cebète abbia di mira te con le sue parole: te che non mostri nessun rammarico, non solo di abbandonare noi, ma nemmeno[b] così buoni governatori, come tu stesso ammetti che sono gli dèi. - Voi ragionate giusto, disse Socrate; e io credo infatti vogliate dirmi che dinanzi a codesto vostro ragionare bisognerà ch'io mi difenda come in tribunale - Proprio così, disse Simmia.

VIII. - Orsù dunque, diss'egli, che io mi provi a fare dinanzi a voi una difesa più persuasiva che non feci dinanzi ai giudici. Ché se veramente, disse, o Simmia e Cebète, io non credessi di andare anzi tutto da altre divinità e savie e buone, e poi anche da uomini morti migliori di quelli che sono qui, io avrei torto di non rammaricarmi di morire; [c] ma voi sapete bene che io, come ho speranza di andare presso uomini buoni... - su questo, per verità, io sento che non potrei insistere con troppa sicurezza; mentre, invece, di andare presso dèi, padroni assolutamente buoni, voi sapete bene che, se c'è cosa su la quale io possa sentirmi forte e sicuro, è appunto questa. Cosicché, data questa mia speranza, io non ho ragione di rammaricarmi alla pari di chi eguale speranza non abbia; e anzi io sono pieno di fede che per i morti qualche cosa ci sia, e, come anche si dice da tempo, assai migliore per i buoni che per i cattivi. - O che, Socrate, disse Simmia, pensi tu forse di andartene via di qui tenendo solo per te codesta tua persuasione; o vorrai[d] farne parte anche a noi ? Perché mi pare che codesto sia un bene comune anche a noi; e al tempo stesso sarà la tua difesa, se ti riesca persuaderci di quello che dici. - Bene, mi proverò, disse. Ma prima di tutto vediamo qui questo nostro Critone che cos'è che da un pezzo pare abbia voglia di dire. - Oh, Socrate! disse Critone; niente altro se non che da un pezzo colui che deve darti il farmaco mi

sta dicendo che io devo raccomandarti di parlare il meno possibile; perché dice che ci si riscalda a parlare troppo, e che non bisogna predisporre il corpo in codesto modo quando s'ha da prendere il farmaco: se no, [e] dice, qualche volta si è costretti a berne anche due e anche tre volte, chi fa come te. E Socrate: - Lascia andare, disse, colui; e solo pensi a fare quello che deve e a prepararmi di codesto farmaco come se dovesse darmene anche due volte, e, se bisogni, anche tre. - Già potevo bene immaginarmelo questo!, disse Critone. Ma da tanto mi infastidisce! - Lascialo dire, disse. E a voi piuttosto, come dinanzi a miei giudici, io voglio oramai rendere il conto che debbo; e dire come a me sembri naturale che un uomo, il quale abbia realmente spesa nella [64a] filosofia tutta la sua vita, non abbia alcun motivo di timore quando è sul punto di morire, e sia pieno di fede che colà egli troverà beni grandissimi, appena morto. E come la cosa sia così come dico, questo, e Simmia e Cebète, mi proverò ora a dimostrarvi.

IX. Tutti coloro i quali per diritto modo si occupano di filosofia corrono il rischio che resti celato altrui il loro proprio intendimento; il quale è che di niente altro in realtà essi si curano se non di morire e di essere morti. Ora, se questo è vero, sarebbe certamente strano che uno per tutta la vita non avesse l'animo ad altro che alla morte, e poi, quando la morte, com'è naturale, arriva, - che è ciò appunto a cui da tanto tempo aveva posto l'anima e lo studio, - allora se ne rammaricasse. E Simmia, ridendo: [b] - Per Zeus, disse, o Socrate, tu mi hai fatto ridere che proprio non ne avevo nessuna voglia! Perché penso che gli uomini, a udire codesto, crederanno sia molto giusto dire dei filosofi - e massimamente lo diranno i miei compaesani - che in verità coloro che fanno professione di filosofia sono come dei moribondi; né mostrano di ignorare che sono ben meritevoli costoro di patire tal sorte. - E direbbero proprio la verità, o Simmia; solo, non è vero che se ne rendano conto. Infatti non sanno né perché siano come moribondi, né perché siano degni di morte e di quale morte, quelli che sono veramente filosofi. [c] E perciò, disse, ragioniamo fra noi e lasciamo dire la gente. Crediamo che la morte sia qualche cosa? - Certamente, rispose Simmia. - E altra cosa crediamo che ella sia se non separazione dell'anima dal corpo? e che il morire sia questo, da un lato, un distaccarsi il corpo dall'anima, divenuto qualche cosa esso solo per se stesso; dall'altro, un distaccarsi dal corpo l'anima, seguitando a essere essa sola per se stessa? o altra cosa dobbiamo credere che sia la morte, e non questo? - No, ma questo, disse. - E allora considera bene, o amico, se dunque anche tu hai la stessa opinione che ho io. Perché da quello [d] che dirò potremo farci, credo, un'idea più chiara di ciò che stiamo ricercando. Pare a te sia proprio

di un vero filosofo darsi pensiero di quei tali che si dicono abitualmente piaceri, come, per esempio, del mangiare e del bere? - No affatto, o Socrate, disse Simmia. - E dei piaceri d'amore? - Nemmeno. - E le altre cure del corpo credi tu che le reputi pregevoli il filosofo? Così, per esempio, acquisto di belle e speciali vesti, di belli e speciali calzari, e gli altri abbellimenti del corpo, credi tu siano cose che il filosofo abbia in pregio o no se non per quel [e] tanto che stretta necessità lo costringa a usarne? - Mi pare che le abbia in dispregio, disse, chi sia filosofo veramente. - In generale dunque non pare a te, disse, che la occupazione di tale uomo non sia rivolta al corpo, e anzi si tenga lontana da esso quanto è possibile, e sia invece rivolta all'anima? - Mi pare. - E dunque anzi tutto è chiaro che il filosofo, in tutte codeste cose sopra [65a] dette, cerca di liberare quanto più può l'anima da ogni comunanza col corpo a differenza degli altri uomini. E' chiaro. - E' così, o Simmia, come dicevi, la gente crede che chi non prova piacere di tali cose né in alcun modo vi partecipa, reputi senza pregio la vita, e che anzi abbia come una sua inclinazione a morire chi non si cura minimamente dei piaceri che provengono dal corpo. -Tu dici perfettamente la verità.

X. - E che dici ora, dell'acquisto della perfetta sapienza? è d'impedimento il corpo o no, se si prenda a compagno in tale ricerca? Io penso, per esempio, a questo: [b] hanno qualche verità vista e udito per l'uomo, o è proprio come ci ripetono continuamente anche i poeti, che noi non udiamo e non vediamo niente di preciso? E sì che se proprio questi due, fra i sensi del corpo, non hanno niente né di preciso né di sicuro, tanto meno gli altri; perché tutti gli altri ammetterai che sono più deboli di questi. O non ti pare che sia così? - Ma certo, disse. - E allora quand'è, riprese egli, che l'anima tocca la verità? Che se mediante il corpo ella tenta qualche indagine, è [c] chiaro che da quello è tratta in inganno.- Dici bene. - E dunque non è nel puro ragionamento, se mai in qualche modo, che si rivela all'anima la verità? - Sì. - E l'anima ragiona appunto con la sua migliore purezza quando non la conturba nessuna di cotali sensazioni, né vista né udito né dolore, e nemmeno piacere; ma tutta sola si raccoglie in se stessa dicendo addio al corpo; e, nulla più partecipando del corpo né avendo contatto con esso, intende con ogni suo sforzo alla verità. - E' così. - Non [d] dunque anche in questa sua ricerca l'anima del filosofo ha in dispregio più di ogni altra cosa il corpo, e fugge da esso, e si sforza anzi di essere tutta sola raccolta in se stessa? - E' chiaro. - Ancora, o Simmia: diciamo noi di alcuna cosa che è giusta per se medesima, o no? - Lo diciamo di certo. - E anche, diciamo noi di alcuna cosa che è bella per se medesima, e di alcuna che per se medesima è buona? - Certamente. - Orbene, di codeste cose

ne hai tu veduta mai alcuna con gli occhi? - Affatto, rispose. - E con altro senso del corpo sei riuscito mai a percepirle? Bada, io intendo dire di tutte le cose, per esempio, della grandezza della sanità della forza e, in una parola, di tutte quante nella loro realtà ultima, [e] cioè, che cosa sia realmente ciascuna di esse; e domando: si scopre in esse coi sensi del corpo la verità assoluta, o invece è così, che solo chi di noi più intensamente e più acutamente si appresti a penetrare col pensiero ogni oggetto di cui faccia ricerca nella sua intima realtà, solo costui andrà più vicino di ogni altro alla conoscenza di codesto oggetto? - Precisamente. - Potrà dunque far questo con purità perfetta chi massimamente si adopri di avvicinarsi a ciascun oggetto col suo solo pensiero, senza né aiutarsi, nel suo meditare, della vista, né trarsi dietro al-[66a] cun altro senso insieme col suo raziocinio; bensì cerchi, valendosi esclusivamente del suo pensiero in se stesso, mondo da ogni impurità, di rintracciare esclusivamente in se stesso, mondo da ogni impurità, ogni oggetto, astraendo, per quanto può, e da occhi e da orecchi e insomma da tutto il corpo, come quello che perturba l'anima e non le permette di acquistare verità e intelligenza quando abbia comunanza con esso. Non è questi, o Simmia, più di ogni altro, colui che potrà cogliere la verità? - Mirabilmente vero, o Socrate, disse Simmia, è codesto che dici.

[b] XI - Dunque, diss'egli, da tutto ciò, deve formarsi necessariamente nei filosofi veri una credenza di questo genere; ond'essi ragioneranno tra loro press'a poco così: "Pare ci sia come un sentiero a guidarci, col raziocinio, nella ricerca; perché, fino a quando abbiamo il corpo e la nostra anima è mescolata e confusa con un male di tal natura, noi non saremo mai capaci di conquistare compiutamente quello che desideriamo e che diciamo essere la verità. Infinite sono le inquietudini che il corpo ci procura [c] per le necessità del nutrimento; e poi ci sono le malattie che, se ci còpitano addosso, ci impediscono la ricerca della verità; e poi esso ci riempie di amori e passioni e paure e immaginazioni di ogni genere, e insomma di tante vacuità e frivolezza che veramente, finché siamo sotto il suo dominio, neppure ci riesce, come si dice, fermare la mente su cosa veruna. Guerre, rivoluzioni, battaglie, chi altri ne è cagione se non il corpo e le passioni del corpo? Tutte le guerre scoppiano per acquisto di ricchezze; e le ricchezze [d] siamo costretti a procurarcele per il corpo e per servire ai bisogni del corpo. E così non abbiamo modo di occuparci di filosofia, appunto per tutto questo. E il peggio di tutto è che, se pur qualche momento di quiete ci venga dal corpo e noi cerchiamo di rivolgerci a qualche meditazione, ecco che, d'un tratto, in mezzo alle nostre ricerche e dovunque, quello viene ancora a tagliarci la strada, e ci rintrona e conturba e disanimisce, sicché

insomma non è possibile per la influenza sua vedere la verità: e ci apparisce chiaro e manifesto che, se mai vorremo conoscere alcuna cosa nella sua nettezza, ci bisognerà spogliarci del corpo [e] e guardare con sola la nostra anima pura la pura realtà delle cose. E solamente allora, come pare, riusciremo a possedere ciò che desideriamo e di cui ci professiamo amanti, la sapienza; e cioè, come il ragionamento significa, quando saremo morti, ché vivi non è possibile. Se difatti non è possibile, in unione col corpo, venire a conoscenza di alcuna cosa nella sua purità, delle due l'una, o non è possibile in nessun caso conquistare il sapere, o solo è possibile quando si è morti; perché allora soltanto l'anima [67a] sarà tutta sola in se stessa, quando sia sciolta dal corpo, prima no. E in questo tempo che siamo in vita, tanto più, come è naturale, saremo prossimi al conoscere, quanto meno avremo rapporti col corpo, né altra comunanza con esso se non per ciò che ne costringa assoluta necessità; e in ogni modo non ci lasceremo contaminare dalla natura propria del corpo, e ci terremo puri e lontani da esso finché non venga il dio di sua volontà a liberarcene del tutto. E così, fatti puri e liberi da quella infermità di mente che ci viene dal corpo, ci troveremo, com'è verosimile, in compagnia di esseri altrettanto liberi e puri, e impareremo a conoscere da noi medesimi tutto ciò che è mondo da impurità. E questo appunto, io credo, è il vero. Perché non [b] è lecito a cosa impura toccare cosa pura". Questo, o Simmia, io immagino, dovranno dire e pensare tra loro tutti quelli che sono veramente amici della conoscenza. Non ti pare che sia così? - Perfettamente, o Socrate.

XII. - Ebbene, o amico, disse Socrate, se questo è vero, grande speranza ha, chi giunga dove io sono per andare, di ottenere appunto colà, nella sua pienezza, come certo in nessun altro luogo, quello per cui grande affanno ci prendemmo nella vita trascorsa; cosicché questa emigrazione[c] che ora è ordinata a me, non è senza dolce speranza anche per chiunque altro il quale pensi di essersi a ciò preparato lo spirito come con una purificazione. - Precisamente, disse Simmia. - E purificazione non è dunque, come già fu detto nella parola antica, adoperarsi in ogni modo di tenere separata l'anima dal corpo, e abituarla a raccogliersi e a racchiudersi in se medesima fuori da ogni elemento corporeo, e a restarsene, per quanto è possibile, anche nella vita presente, come nella futura, [d] tutta solitaria in se stessa, intesa a questa sua liberazione dal corpo come da catene? - Benissimo, disse. - E dunque non è questo che si chiama morte, scioglimento e separazione dell'anima dal corpo? - Esattamente, rispose. - E di sciogliere, come diciamo, l'anima dal corpo si danno pensiero sempre, sopra tutti gli altri e anzi essi soli, coloro che filosofano dirittamente; e questo appunto è lo studio e l'esercizio proprio dei filosofi, sciogliere e

separare l'anima dal corpo. O non è così? - E' chiaro. - E allora, come dicevo a principio, non sarebbe ridicolo che un uomo, il quale per tutta la vita si apparecchi a vivere in tal modo, tenendosi più vicino che [e] può al morire, quando poi questo morire arriva, se ne rammaricasse? - Sarebbe certo ridicolo; come no? - E' dunque vero, egli disse, o Simmia, che coloro i quali filosofano dirittamente si esercitano a morire e che la morte è per loro cosa assai meno paurosa che per chiunque altro degli uomini. Rifletti bene su questo. Se veramente i filosofi sono per ogni rispetto in discordia col corpo e hanno desiderio di essere soli con la propria anima; se costoro, quando questo lor desiderio si avvera, fossero presi da paura e da dolore, non sarebbe una grande contraddizione? se cioè, dico, non fossero lieti di andare colà [68a] dove giunti hanno fede di ottenere quello che in vita amarono - e amarono la sapienza - e quindi di sentirsi disciolti dalla compagnia di ciò appunto con cui furono in discordia? O che forse, mentre c'è molti i quali, se perdono o moglie o figli, amori di creature umane, vogliono da se medesimi andarne in cerca nell'Ade, sospinti da questa lor fede di rivedere colà quelli che amarono e di trovarsi con essi; chi fu schiettamente amico della sapienza e nutrì in cuore eguale e sicura fede che in niun altro luogo potrà trovare codesta sapienza nella sua interezza [b] se non nell'Ade, costui dunque si rammaricherà di morire e non sarà lieto di andare colà? Io devo pur credere, o amico, che sia così, se realmente costui è filosofo. Perché egli si sarà pur formata la convinzione certa che in nessun altro luogo potrà incontrare la pura e perfetta sapienza se non colà. E se questo è così, non sarebbe, come dicevo or ora, una grande contraddizione che un uomo di tale animo avesse paura della morte? - Grande certamente, egli disse.

XIII. - E allora, egli disse, non è prova sufficiente per te questa, se vedi uno che si rammarica di dover morire, che costui non è stato mai amante del sapere, ma piuttosto [c] uno come tanti, amante del proprio corpo? E costui, naturalmente, sarà anche amante di ricchezze e amante di onori, o l'una delle due cose o tutte due insieme. - Proprio così, disse, come dici. - E dunque, egli disse, o Simmia, anche quella che si suol chiamare fortezza, non si addice particolarmente, a coloro che hanno tale educazione di animo? - Precisamente, disse. - E anche la temperanza, quella che anche il volgo chiama temperanza, e cioè non lasciarsi turbare dalle passioni e anzi non farne conto veruno e vivere moderatamente, non si addice a coloro soltanto che più di ogni altra cosa tengono a vile [d] il corpo e vivono in filosofia? - Necessariamente, disse. - E difatti, soggiunse, se tu vuoi riflettere un momento a quel che sono negli altri fortezza e temperanza, vedrai bene che son cose fuori di posto. - E come, o Socrate? - Tu sai bene,

egli disse, che la morte tutti gli altri la mettono nel numero dei grandi mali, non è vero? - Certo, rispose. - Dunque, quelli di costoro che hanno forza di animo, se mai accade che affrontino la morte, l'affrontano per paura di mali maggiori; non è così? - E' così. - Dunque, fatta eccezione dei filosofi, tutti gli altri sono coraggiosi perché hanno paura; sebbene sia una curiosa contraddizione dire che uno è coraggioso per [e] paura e viltà. - Certamente. - E quelli di costoro che sono temperanti? non si trovano anch'essi nel medesimo caso, che sono temperanti per loro intemperanza? Sta bene, diciamo pure che non è possibile; e tuttavia accade a costoro qualche cosa proprio di questo genere con quella loro temperanza da sciocchi: perché, per paura di restar privi di certi piaceri dei quali hanno più vivo desiderio, si astengono da altri, dominati come sono [69a] da quelli. Ora, questo lasciarsi dominare dai piaceri, lo chiamano, sì, intemperanza, ma il fatto è che a costoro, appunto perché dominati da certi piaceri, accade di dominarne altri: che è proprio il caso che si diceva or ora, di essere in certo modo temperanti per intemperanza. - Così pare. - O mio buon Simmia, stiamo attenti dunque se proprio questo sia, di fronte all'idea della virtù, il giusto baratto, barattare fra loro piaceri con piaceri e dolori con dolori e paura con paura, il più con il meno, come fossero monete; e non più tosto l'unica moneta di valore, quella [b] per cui tutto ciò ha da essere barattato, sia il sapere, e soltanto le cose comperate e vendute al prezzo di questo e insieme con questo siano veramente forza e temperanza e giustizia; e insomma, non si abbia virtù vera se non è accompagnata dal sapere, ci siano o non ci siano piaceri e paure e tutte le altre passioni di questo genere. E quando codeste passioni siano scompagnate dal sapere e barattate fra loro, badiamo che allora cotale virtù non sia come uno scenario dipinto, virtù veramente da schiavi, senza nulla [c] di saldo né di reale; e non siano invece temperanza e giustizia e forza - e questa è la realtà vera - una specie di purificazione da tutto codesto, ed esso stesso il sapere un modo o un mezzo di purificazione. E anche que' tali che istituirono i Misteri, non pare fossero gente stolta; e in verità già da tempo, per via di enigmi, ci hanno fatto intendere che chi giunga nell'Ade senza aver partecipato ai Misteri né compiuta la sua iniziazione, costui giacerà nel fango, e invece chi vi giunga in tutto purificato e iniziato, egli vivrà in compagnia degli dèi. Ché veramente, come dicono gli iniziatori di questi Misteri, "molti sono che [d] portano fèrule, ma Bacchi pochi". E questi sono, a mio credere, non altri che coloro i quali hanno esercitato filosofia nel vero senso della parola. Per esser anch'io del loro numero, nulla tralasciai, quanto mi fu possibile, nel corso di mia vita, e anzi mi adoperai con ogni sollecitudine. Se poi io mi sia adoperato giustamente, e se io e gli altri si sia profittato alquanto dal nostro filosofare, questo sapremo con

sicurezza appena giunti colà, se Dio voglia, e cioè tra poco, come pare. Eccovi dunque, o Simmia e Cebète, la mia difesa, per dimostrarvi come io abbia ragione di non ritenere una sventura e di non attristarmi di dover abbandonare voi e i padroni di qui, reputando che [e] anche là non meno di qui incontrerò buoni padroni e buoni compagni. Se dunque in questa mia difesa davanti a voi io sono riuscito più persuasivo che non in quella davanti ai giudici ateniesi, tanto meglio così.

XIV. Come Socrate ebbe detto ciò, intervenne Cebète e disse: - O Socrate, quanto al resto pare a me che si dica [70a] bene; ma quanto all'anima c'è negli uomini molta incredulità; perché temono che quand'ella si sia distaccata dal corpo, non esista più in alcun luogo, e si guasti e perisca il giorno stesso in cui l'uomo muore; temono cioè che, nell'atto medesimo in cui ella si distacca dal corpo e ne esce, subito come soffio o fumo si dissipi e voli via, e così cessi dall'esistere del tutto. Che se invece l'anima rimanesse in qualche parte tutta raccolta in se stessa e libera da codesti mali dei quali scorrevi or ora, grande speranza sarebbe, [b] o Socrate, e bella, che sia vero quello che tu dici. Ma questo appunto, mi sembra, è ciò che bisogna di non piccola conferma e dimostrazione: e cioè, primo, che l'anima séguita a esistere pur quando l'uomo è morto; secondo, ch'ella conserva potere e intelligenza. - Hai ragione, disse Socrate, o Cebète. Ebbene, che cosa vogliamo fare? vuoi che ci intratteniamo a ragionare di queste cose, se è verosimile che siano così o no? - Certo che io, rispose Cebète, udrei volentieri qual è l'opinione tua su questo proposito. - E io credo bene, soggiunse Socrate, che [c] nessuno il quale mi ascolti in questo momento, neanche fosse un poeta comico vorrà dire che io fo delle ciarle e ragiono di cose che non mi riguardano! E dunque, se credi, facciamo questa ricerca.

XV. E proviamoci a considerare la cosa da questo punto, se cioè sia proprio vero che esistono nell'Ade le anime dei morti, oppure no. C'è, l'abbiamo già ricordata, una antica dottrina che esistono colà anime giuntevi di qui e che di là nuovamente tornano qui e che si rigenerano dai morti in nuovi esseri. Ora, se la cosa sta in questo modo, che cioè i vivi si rigenerano dai morti, non dovremo [d] inferirne che colà appunto sono le nostre anime? Perché tu intendi che non si rigenererebbero se già non esistessero; e a riprova di questo basterebbe fosse realmente chiarito che non da altro si generano i vivi se non dai morti. Se poi non è così, allora bisognerà ricorrere ad altro ragionamento. - Benissimo, disse Cebète. - E allora, riprese Socrate, tu non hai da considerare la cosa, se vuoi fartene un'idea più spedita,

solamente riguardo agli uomini, bensì anche riguardo agli animali tutti e alle piante; e, in una parola, dobbiamo vedere, rispetto a tutti gli esseri che hanno nascimento, se veramente tutti quanti si generano [e] in questo modo, e cioè non da altro che dai contrari i loro contrari, quanti appunto si trovano ad avere il loro contrario, come il bello che è contrario del brutto, il giusto dell'ingiusto, e mille e mille altri allo stesso modo. Vediamo, dunque, di considerare questo, se davvero sia necessario, per tutti gli esseri che hanno ciascuno il suo contrario, che non da altro ciascuno si generi se non da quello appunto che è il suo contrario. Così, per esempio, quando si generi qualche cosa di grande, non è necessario che si generi grande in séguito, da piccolo che era prima? - Certo. - E se si genera qualche cosa di piccolo, non si [71a] genererà piccolo dopo, da grande che era prima? - E' così, disse. - E dunque, allo stesso modo, si genereranno dal forte il debole, dal lento il veloce. - Precisamente. - E se si genera qualche cosa di male, non si genera esso dal bene, e se qualche cosa di giusto, dall'ingiusto? - Senza dubbio. - Dunque, disse, ammettiamo noi come sufficientemente provato che tutti gli esseri si generano in questo modo, e cioè, rispettivamente, i contrari dai loro contrari? - Sta bene. - C'è poi anche, in essi, qualche cosa come di mezzo fra tutte queste coppie appaiate di contrari, cioè, dico, due processi generativi [b] onde da un essere si passa nell'altro e poi dal secondo nuovamente nel primo. Così, per esempio, tra grande e piccolo, c'è di mezzo accrescimento e decrescenza, che è ciò che diciamo crescere e decrescere. - Sì, disse. - E dunque, decomporsi e comporsi, raffreddarsi e riscaldarsi, e tutti gli altri mutamenti siffatti, anche se qualche volta non abbiamo parole per esprimerli, non è comunque necessario che in realtà procedano sempre in questo modo; e che pertanto gli esseri si generino reciprocamente gli uni dagli altri, e che sia proprio di ciascheduno un processo generativo onde tutti si sviluppino a vicenda l'uno nell'altro. - Proprio così, disse.

[c] XVI. Ebbene, disse, al vivere c'è qualche cosa di contrario, come all'essere sveglio è contrario il dormire? - Certamente, disse. - E che cosa è? - L'essere morto, disse. - E dunque questi due stati, se è vero che sono contrari fra loro, non si generano essi l'uno dall'altro? e poiché sono due, anche i processi generativi fra loro non sono due? - Senza dubbio. - Bene, disse Socrate: di queste due coppie di contrari di cui si parlava ora, io te ne dirò una, e anche ti dirò i suoi processi generativi; e tu mi dirai l'altra. Io dico che da una parte c'è il dormire, dall'altra l'essere sveglio, e che dal dormire si [d] genera l'essere sveglio e dall'essere sveglio il dormire; e dico che i processi generativi di questi due stati sono, uno, l'addormentarsi, l'altro, lo svegliarsi. Va bene così, aggiunse, o no? - Benissimo, disse. - E ora dimmi tu, disse,

allo stesso modo, quanto alla vita e alla morte. Non dici che al vivere è contrario l'essere morto? - Sì. - E che si generano l'uno dall'altro? - Appunto. - Dunque dal vivo che è che si genera? - Il morto, disse. - Bene, riprese Socrate; e dal morto? - Bisognerà convenire, disse, che si genera il vivo. - Dunque da ciò che è morto, o Cebète, si genera ciò che è vivo [e] e insomma dai morti si generano i vivi? - E' chiaro, disse. - Dunque le nostre anime sono nell'Ade - Così pare. - E dei due processi generativi che spettano a questa coppia di contrari, almeno uno non è fuori di ogni dubbio? perché il morire è sicuramente fuori di ogni dubbio: o no? - Ma certo, disse. - E allora, diss'egli, come dobbiamo fare? non dobbiamo contrapporre a questo il suo processo generativo contrario? Salvo che non si voglia dire che la natura, in questo punto, è zoppa. O si deve contrapporre al morire il suo processo generativo contrario, quale esso sia? - Certamente, disse. - E qual è questo? - Il rivivere. - Dunque, diss'egli, se c'è veramente questo rivivere, il processo [72a] generativo che va dai morti ai vivi non sarà appunto questo, il rivivere? - Bene. - E dunque siamo d'accordo anche per questa via, che i vivi si sono generati dai morti non altrimenti che i morti dai vivi. E, posto ciò, ci pareva già ch'esso fosse prova sufficiente a ritenere che le anime dei morti devono esistere necessariamente in qualche luogo, dal quale tornano poi a rigenerarsi. - Mi pare, disse, o Socrate, che, da quanto concordemente si è ammesso, consegua di necessità che la cosa sta così.

XVII. - Vedi dunque, disse, o Cebète, che neanche è senza ragione, mi pare, se noi ci troviamo d'accordo. Perché se non ci fosse tra gli esseri, nel loro generarsi, una corrispondenza perpetua degli uni con gli altri, come [b] se ruotassero in cerchio, e invece il processo generativo si svolgesse esclusivamente da un essere al suo essere opposto, come in linea retta, e non si curvasse più all'indietro verso il primo punto e non compisse il suo giro, tu capisci bene che tutti gli esseri finirebbero con l'assumere la stessa forma e si troverebbero nelle stesse condizioni e insomma cesserebbero di generarsi. - Come vuoi dire?, domandò. - Non è difficile, rispose Socrate, capire quello che voglio dire. Ecco: se, per esempio, da un lato ci fosse l'addormentarsi, e poi, dall'altro, non gli corrispondesse lo svegliarsi che si genera dal dormire, tu capisci che il caso di Endimione finirebbe con l'apparirci [c] una cosa da nulla in confronto, né farebbe più nessuna meraviglia perciò appunto che anche gli altri esseri si troverebbero tutti quanti nella medesima condizione di costui, cioè di dormire. Ancora: se tutti gli esseri si congregassero e poi non si disgregassero più, ben presto si sarebbe avverato il detto di Anassagora, "tutte le cose insieme". E così dunque, o amico Cebète, se tutte le cose che partecipano della vita fossero sì in processo di morte,

ma, quando poi in realtà morissero, tutte codeste cose morte rimanessero in tale forma e non più riprendessero il loro corso verso la vita, non sarebbe assolutamente necessario che tutto alla fine fosse morto e più niente vivesse? Perché [d] se si ammette che da altri esseri, e non dai morti, si generino i vivi, e poi che questi vivi muoiano, quale mezzo potrà esserci perché tutto non cada assorbito e consumato nella morte? - Neppure uno, mi pare, o Socrate, disse Cebète; e mi pare anzi tu dica esattamente la verità. - Sì, disse, o Cebète, per quello che pare a me, così è veramente e non in altro modo; e noi non per nostra illusione in questo ci troviamo d'accordo: è una realtà il rivivere, e che i vivi si generano dai morti, e che le anime dei morti non cessano di esistere, e che, necessariamente, miglior [e] sorte spetta alle anime buone, peggiore alle non buone.

XVIII. - Certamente, soggiunse Cebète: e anche, o Socrate, per quella dottrina, se è vera, di cui sei solito parlare così spesso, che ogni nostro apprendimento non è altro in realtà che reminiscenza; anche per codesta dottrina si dovrà pur ammettere che noi si sia appreso in un tempo anteriore quello di cui oggi ci ricordiamo. La quale cosa non è possibile se l'anima nostra non esistette già in [73a] qualche luogo prima di generarsi in questa nostra forma umana. Cosicché anche per questa via apparisce che l'anima è qualche cosa di immortale. - Sta bene, o Cebète, disse allora Simmia; ma quali prove tu dai di codesto? Fammene ricordare, perché, sul momento, non me ne ricordo affatto. - Una sola, rispose Cebète, e bellissima: e cioè che gli uomini, quando sono interrogati, purché uno sappia interrogarli con discernimento, rispondono da se stessi su ogni cosa come è; e certo, se di questa o quella cosa già non fosse in loro cognizione e diritto giudizio, essi non sarebbero capaci di fare ciò. E poi, conducine [b] alcuno dinanzi a figure geometriche o ad altro di simile, ed ecco che avrai qui la riprova più sicura di quello che dico. - Se però o Simmia, disse Socrate, per questa via non ti persuadi, vedi un poco se ti riesca condividere il mio pensiero esaminando la questione da quest'altro punto. Tu dunque sei in dubbio di questo, in che modo ciò che diciamo apprendimento sia reminiscenza? - Che proprio io sia in dubbio, rispose Simmia, non è vero; soltanto, avrei bisogno di sperimentare su me stesso questo di cui si ragiona, e cioè... di ricordarmi. Veramente, da quello che si provò a dimostrare Cebète, già mi vengo, alla meglio, ricordando e persuadendo; ma non di meno udrei volentieri ora in che modo ti provasti tu nella dimostrazione. [c] - In questo modo, disse Socrate. Noi siamo d'accordo sicuramente che se uno si ricorderà di qualche cosa, bisogna che di codesta cosa egli abbia avuto cognizione in precedenza. - Sta bene, disse. - E allora, siamo noi d'accordo anche in questo, che, quando uno ha cognizione

di qualche cosa nel modo che dico, codesta è reminiscenza? Che modo io dico? Questo. Se uno, veduta una cosa o uditala o avutane comunque un'altra sensazione, non solamente venga a conoscere quella tale cosa, ma anche gliene venga in mente un'altra, - un'altra di cui la cognizione non è la medesima, ma diversa; - ebbene, non s'adoperava noi la parola nel suo giusto valore quando dicevamo, a proposito di quest'altra cosa venutagli [d] in mente, che colui "se ne era ricordato"? - Come dici? - Per esempio: altra è, tu ammetti, nozione di uomo, altra è nozione di lira. - Senza dubbio. - Ebbene, non sai tu che agli innamorati, se vedono una lira o un mantello o un altro oggetto qualunque di cui il loro innamorato fosse solito valersi, accade questo, che riconoscono la lira e al tempo stesso rivedono con la mente la figura dell'innamorato di cui era la lira? Questo è reminiscenza: allo stesso modo che, capitando a uno di vedere Simmia, egli si ricorda di Cebète; e si potrebbero citare infiniti esempi di questo genere. - Infiniti veramente, disse Simmia. - Dunque, disse Socrate, questo e si-[e] mile a questo non sono casi di reminiscenza? tanto più quando c'apitano in proposito di cose che per il tempo e per non averle più sotto gli occhi si erano oramai dimenticate? - Perfettamente, disse. - Bene soggiunse Socrate; e, se uno veda un cavallo dipinto e una lira dipinta, è possibile che si ricordi di un uomo? e se Simmia dipinto, che si ricordi di Cebète? - Certo. - E anche, se uno veda Simmia dipinto, non è possibile che egli si ri-[74a] cordi del vero Simmia? - E' possibile certo, disse.

XIX. - Ora, da tutti questi esempi non risulta che la reminiscenza avviene in due modi, per via di somiglianza e per via di dissomiglianza? - Sì. - Bene: ma quando uno si ricorda di qualche cosa per via di somiglianza, non gli viene fatto necessariamente anche questo, di pensare se la cosa che ha destato il ricordo sia o no, quanto alla somiglianza, in qualche parte manchevole rispetto a quella di cui destò il ricordo? - Necessariamente, disse. - Vedi allora, rispose Socrate, se la cosa sta così. C'è qualche cosa, è vero?, di cui noi affermiamo che è eguale: e non già voglio dire di legno a legno, di pietra a pietra o di altro simile; bensì di cosa che è di là e diversa da tutti questi eguali, dico l'eguale in sé. Possiamo di questo eguale in sé affermare che è qualche cosa, o non è nulla affatto? - Dobbiamo affermarlo sicuramente, disse Simmia; proprio così. - E conosciamo anche ciò [b] che esso è in se stesso? - Certo, rispose. - E di dove l'abbiamo avuta questa conoscenza? Non l'abbiamo avuta da quegli uguali di cui si parlava ora, o legni o pietre o altri oggetti qualunque, a vedere che sono uguali? non siamo stati indotti da questi uguali a pensare a quell'uguale, che è pur diverso da questi? O non ti pare che sia diverso? Considera anche da questo punto. Pietre uguali e legni

uguali non accade talvolta che appaiono, anche se gli stessi, a uno eguali e a un altro no? - Sicuramente. - E dimmi, l'eguale in sé si dà mai il caso che appaia [c] disuguale, e insomma l'uguaglianza disuguaglianza? - Impossibile, o Socrate. - Infatti non sono la stessa cosa, disse Socrate, questi uguali e l'uguale in sé. - Mi par bene, o Socrate. - Ma pure, disse, è proprio per via di questi uguali, benché diversi da quell'eguale, che tu hai potuto pensare a fermare nella mente la conoscenza di esso eguale, non è vero? - Verissimo, disse. - E come di cosa o simile o dissimile da codesti, no? - Precisamente. - Perché non fa differenza, aggiunse. Basta che tu, veduta una cosa, riesca da codesta vista a pensarne [d] un'altra, sia essa simile o dissimile, ecco che proprio qui, disse, in questo processo, tu hai avuto necessariamente un caso di reminiscenza. - Benissimo. - E dimmi, riprese, succede a noi qualche cosa di simile rispetto a quegli uguali che osserviamo nei legni e negli altri oggetti uguali di cui discorrevamo or ora? Ci appaiono essi così eguali come appunto è l'eguale in sé, o difettano in qualche parte da esso, quanto a essere tali e quali all'eguale o non difettano in nulla? - Molto anzi, egli disse, ne difettano. - E allora, quando a uno, veduta una cosa, viene fatto di pensare così: "Questa cosa che ora io vedo tende a essere come un'altra, e precisamente come uno di quegli esseri che esistono per se stessi, e tuttavia [e] ne difetta, e non può essere come quello, e anzi gli rimane inferiore"; ebbene, chi pensa così, non siamo noi d'accordo che colui ha da essersi pur fatta dapprima, in qualche modo, un'idea di quel tale essere a cui dice che la cosa veduta s'assomiglia, ma da cui è, in paragone, difettosa? - Necessariamente. - E allora, dimmi, è avvenuto anche a noi qualche cosa di simile, o no, rispetto agli uguali e all'eguale in sé? - Certo. - Dunque è necessario che noi si sia avuta già prima un'idea dell'eguale; [75a] prima cioè di quel tempo in cui, vedendo per la prima volta gli uguali, potemmo pensare che tutti codesti uguali aspirano sì a essere come l'eguale, ma gli restano inferiori. - E' proprio così. - E quindi siamo d'accordo anche in questo, che non da altro s'è potuto formare in noi codesto pensiero, né da altro è possibile che si formi, se non dal vedere o dal toccare o da alcun'altra di queste sensazioni; ché tutte per me valgono ora lo stesso. - Valgono lo stesso, o Socrate, rispetto a ciò che ora vuol dimostrare il nostro ragionamento. - Ma, naturalmente, proprio da queste sensazioni deve formarsi in noi il pensiero che tutti [b] gli uguali che cadono sotto di esse sensazioni aspirano a esser quello che è l'eguale in sé e a cui tuttavia rimangono inferiori. O come vogliamo dire? - Così. - Dunque, prima che noi cominciassimo a vedere e a udire e insomma a far uso degli altri nostri sensi, bisognava pure che già ci trovassimo in possesso della conoscenza dell'eguale in sé, che cosa realmente esso è, se poi dovevamo, gli uguali che ci risultavano dalle

sensazioni, riportarli a quello, e pensare che tutti quanti hanno una loro ansia di essere come quello, mentre poi gli rimangono al di sotto. - Da quello che s'è detto, o Socrate, bisogna concludere così. - Or dunque, subito appena nati, non vedevamo noi, non udivamo, non avevamo tutti gli altri sensi? - Senza [c] dubbio. - E non bisognava anche, abbiamo detto, che, prima di tutto ciò, fossimo già in possesso della conoscenza dell'uguale in sé? - Sì. - E dunque, come pare, già prima di nascere noi dovevamo essere in possesso di codesta conoscenza. - Così pare.

XX. - Se dunque è vero che noi, acquistata codesta conoscenza prima di nascere, la portammo con noi nascendo, vorrà dire che prima di nascere e subito nati conoscevamo già, non solo l'eguale e quindi il maggiore e il minore, ma anche tutte insieme le altre idee; perché non tanto dell'eguale stiamo ora ragionando quanto anche del bello in sé e del buono in sé e del giusto e del santo, e [d] insomma, come dicevo, di tutto ciò a cui, nel nostro disputare, sia interrogando sia rispondendo, poniamo questo sigillo, che è in sé. Onde risulta necessariamente che di tutte codeste idee noi dobbiamo aver avuta conoscenza prima di nascere. - E' così. - E anche risulta - salvo che, una volta in possesso di codeste conoscenze, non ci troviamo poi, a ogni nostro successivo rinascere, nella condizione di averle dimenticate - che appunto nel nostro perenne rinascere non cessiamo mai di sapere, e conserviamo questo sapere per tutta la vita. Perché il sapere è questo, acquistata una conoscenza, conservarla, e non già averla dimenticata. Non è questo, o Simmia, che diciamo dimenticanza, perdita di conoscenza? - Proprio [e] questo, egli disse, o Socrate. - Sta bene: ma se invece, io penso, acquistate delle conoscenze prima di nascere, noi le perdiamo nascendo, e poi, valendoci dei sensi relativi a certi dati oggetti, veniamo ricuperando di ciascuno di essi quelle conoscenze che avevamo già anche prima; ebbene, questo che noi diciamo apprendere, non sarà un recuperare conoscenze che già ci appartenevano? e, se adoperiamo per questo la parola ricordarsi, non l'adoperiamo nel suo giusto significato? - Certamente. [76a] - Questo infatti fu già dimostrato possibile, che uno, avuta sensazione di qualche cosa, perché l'abbia veduta o udita o in altro modo percepita, ecco che costui, per via di questa cosa, si fa a pensarne un'altra della quale s'era dimenticato e a cui quella si avvicinava o per somiglianza o anche per dissomiglianza. Cosicché, come dicevo, delle due l'una: o noi siamo nati già conoscendo quelle idee e ne conserviamo la conoscenza durante la vita tutti quanti, oppure, in séguito, quelli i quali diciamo che apprendono, non fanno altro costoro che ricordarsi, e questo apprendimento sarà appunto reminiscenza. - Proprio così, disse, o Socrate.

XXI. - Quale scegli dunque, o Simmia, delle due, che noi siamo nati già conoscendo, oppure che ci veniamo [b] ricordando poi di quello di cui precedentemente avevamo acquistata conoscenza? - Non saprei scegliere, o Socrate, sul momento. - Ebbene, qui saprai scegliere e dire qual è al proposito la opinione tua: un uomo che sa, di quello che sa, è in grado di rendere conto, o no? - Necessariamente, disse, o Socrate. - E credi anche che tutti quanti siano in grado di render conto di ciò di cui ragionavamo or ora? - Vorrei bene, disse Simmia; se non che io ho una grande paura che domani a quest'ora non ci sarà più nessuno capace di far questo come si dovrebbe. - Credi che non le conoscano, o Simmia, [c] tutti quanti, disse, codeste cose? - Non credo affatto. - Dunque si ricordano di ciò che appresero un tempo. - Necessariamente. - E quando l'hanno acquistata le nostre anime la conoscenza delle idee? perché non certo, s'intende, da quando siamo nati uomini. - No, certo. - Dunque prima. - Sì. - E dunque le nostre anime esistevano anche prima: prima, dico, di essere in questa forma umana, indipendentemente dal corpo; e avevano intelligenza. Salvo che, o Socrate, queste conoscenze non le veniamo apprendendo durante il processo del nostro nascere; perché rimane tuttavia questo intervallo [d] di tempo. - E sia, o amico: ma allora in che sorta mai d'altro tempo le perdiamo? perché non veniamo già al mondo con esse, come pur ora convenimmo. O forse le perdiamo in quel medesimo periodo di tempo in cui anche le acquistiamo? o a qualche altro tempo ancora vuoi accennare? - Oh no, Socrate: io non sapevo in verità quello che mi dicessi.

XXII. Non è così dunque, egli disse, o Simmia? Se veramente esistono questi esseri di cui andiamo ragionando continuamente, e il buono e il bello e ogni altro simile; e a ciascuno di questi noi riportiamo e compariamo tutte le impressioni che ci vengono dai sensi, riconoscendo che essi [e] sono gli esemplari primi già posseduti dal nostro spirito; non è necessario, per la stessa ragione onde questi esistono, che anche esista la nostra anima prima ancora che noi siamo nati? E se questi non esistono, non sarà vano il nostro ragionamento? Non è così, non dipende da una necessità eguale che esistano questi esseri e al tempo stesso esistano le nostre anime, prima ancora che noi siamo nati? e che, se l'una cosa non è, neanche l'altra può essere? - Benissimo, o Socrate, disse Simmia: la necessità mi pare identica; e bene a proposito il nostro argomento è andato a rifugiarsi proprio là dove troviamo insieme legati [77a] allo stesso nodo sia che la nostra anima esista prima che noi siamo nati sia che esistono questi esseri dei quali vieni parlando. Né alcuna cosa in verità è per me così chiara come questa, che tutti questi esseri esistono nel più alto grado della

realtà esistente, e il bello e il buono e tutti gli altri di cui or ora tu ragionavi. Quanto a me, la cosa è dimostrata sufficientemente. - Ma e per Cebète?, disse Socrate: perché bisogna persuadere anche Cebète. - Anche per lui, disse Simmia, pare a me che sia dimostrata sufficientemente. So bene che non c'è uomo più ostinato a negar fede alla ragione; ma nulla credo gli manca [b] oramai per essere persuaso che le nostre anime esistevano già prima che fossimo nati.

XXIII. Se però anche quando si è morti l'anima séguiti a esistere, questo neanche a me, disse, o Socrate, pare dimostrato; e c'è sempre la obiezione di cui parlava poco fa Cebète: come può essere che, morendo l'uomo, l'anima non si disperda, e non sia codesta anche per lei la fine del suo essere - che è quello che dice il volgo. E veramente che cosa vieta ch'ella si generi e si formi da qualche altra parte, ed esista anche prima di giungere in corpo umano; ma che poi, quando vi sia giunta e se ne distacchi, allora finisca anch'ella di esistere e si perda [c] compiutamente? - Tu dici bene, o Simmia, aggiunse Cebète. Ed è chiaro che s'è dimostrata, dirò così, la metà soltanto di quello che bisognava, e cioè che la nostra anima esisteva innanzi che noi fossimo nati; ma, oltre a questo, c'è da mostrare che anche quando si è morti l'anima séguita a esistere non meno di quando non si era ancora nati, se la nostra dimostrazione vuol essere compiuta. - Ebbene, o Simmia e Cebète, disse Socrate, è dimostrato fin d'ora anche questo: purché vogliate congiungere insieme il nostro presente argomento con l'altro sul quale già ci mettemmo d'accordo prima, e cioè che tutto ciò che è vivo si genera da ciò che è morto. Infatti, se l'anima esiste [d] anche prima, ed è necessario che, entrando essa per sua generazione nella vita, non da altro si generi se non dalla morte e dall'essere morti; come non è parimenti necessario che ella séguiti a esistere anche dopo la morte, se è vero che deve poi nuovamente rigenerarsi? Ed ecco dunque che anche questo secondo punto che dite rimane dimostrato senz'altro.

XXIV. A ogni modo mi pare che tu e Simmia anche su questo punto avreste piacere di investigare un poco più a fondo; e che siate come i ragazzi, con la paura addosso che veramente, quando la nostra anima sarà per uscire dal corpo il vento la soffi via e la disperda del tutto; massime [e] poi che si trovi a morire non già in un momento di calma, ma in mezzo a una grande bufera. E Cebète, sorridendo: - Proprio come se s'avesse paura, disse, o Socrate, vedi di persuaderci e di farci animo; o meglio, non come se s'avesse paura noi: ché c'è forse, anche dentro di noi, come un fanciullino, ed è lui che ha di questi sgomenti.

Tu dunque cerca che muti animo questo fanciullo, e si persuada a non aver paura della morte, come dell'Orco. - Bene, disse Socrate, bisogna fargli l'incantesimo a codesto fanciullo, ogni giorno, finché non siate riusciti a incantarlo totalmente. - Ma dove l'andremo [78a] a prendere, o Socrate, egli disse, un buon incantatore di paure come questa, se tu, disse, ci abbandoni? - Oh, l'Ellade è grande, disse, o Cebète, e vi sono, tu lo sai, uomini capaci; e molte sono anche le genti straniere, le quali dovreste rifrugar da per tutto in cerca di tale incantatore, senza badare né a danari né a fatiche: sapendo bene che non c'è cosa per la quale i vostri denari potreste spenderli meglio. Ma bisogna anche facciate questa ricerca da voi medesimi, gli uni con gli altri, perché non credo sarà facile che riusciate a trovar persone capaci di fare ciò meglio di voi. - E sarà fatto, disse Cebète. Ma torniamo [b] al punto donde siamo partiti, se non ti dispiace. - Ma anzi mi fa piacere, disse; e come potrebb'essere diversamente? - Cortese, egli disse, è la tua parola.

XXV. - Ebbene, riprese Socrate, bisogna che noi ci facciamo ora una domanda in questo modo: qual è la cosa cui si conviene essere soggetta al rischio di disperdersi e per cui c'è da temere che codesta dispersione avvenga; e quale è quella a cui tutto ciò non si conviene? E, dopo ciò, bisogna rifarsi a considerare quale di queste due cose è l'anima; e, secondo quello che ne risulti, sperare o disperare per l'anima nostra. - Tu dici bene, disse. - Or dunque, non è a cosa la quale sia stata composta, [c] o già sia composta per natura sua, che si conviene esser soggetta al rischio di essere decomposta nello stesso modo in cui fu composta? e se c'è cosa che appunto sia non composta, non è a questa sola, se mai ad alcuna, che si conviene non esser soggetta a questa decomposizione? - Mi pare che sia così, disse Cebète. - Dunque, le cose che permangono sempre costanti e invariabili, non è naturale che unicamente queste siano le non composte, e quelle invece che sono variabili e non sono mai costanti, queste siano composte? - Mi par bene che sia così. - Torniamo ora, egli disse, a ciò di cui ragionavamo precedentemente. La realtà dell'essere, che è ciò di cui [d] interrogando e rispondendo siamo soliti dare la definizione, permane invariabilmente costante o è variabile? L'eguale in sé, il bello in sé, e insomma ogni data cosa che è in sé, l'ente, c'è mai caso che patisca mutazione veruna, sia pure in qualunque modo? oppure, ciascuna di queste cose che è in sé, che è uniforme in quanto si consideri esclusivamente in sé, permane invariabilmente costante, e non si dà mai il caso che per nessuna via e per nessun modo patisca alterazione veruna? - Necessariamente, o Socrate, disse Cebète, permane invariabilmente costante. - E dimmi: che pensi tu delle infinite cose, come uomini, [e] cavalli, vesti, e così via di tutte le altre

quali esse siano o eguali o belle, e insomma di tutte quante alle quali diamo lo stesso nome che alle cose in sé? Permangono esse costanti, oppure tutto il contrario che a quelle, non si dà mai che conservino lo stesso rapporto, né esse rispetto a se stesse né le une rispetto alle altre, e insomma non siano mai per nessun modo costanti? - Vero anche questo, disse Cebète: non sono mai allo stesso modo. - Bene: [79a] e tu codeste cose puoi toccarle, puoi vederle, puoi comunque percepirle con gli altri sensi; ma quelle che permangono costanti non c'è altro mezzo col quale tu le possa apprendere se non col pensiero e con la meditazione: perché quelle di questa specie sono invisibili e non si possono percepire con la vista. Non è vero? - Perfettamente vero, egli disse, è questo che dici.

XXVI. - Vuoi tu dunque, disse, che poniamo due specie di cose, l'una visibile, l'altra invisibile? - Poniamole, disse. - E che l'invisibile sia sempre costante, il visibile non sia mai? - Anche questo, disse, poniamo. - Ora [b] dimmi, soggiunse, non ci sono in noi stessi due cose, da una parte il corpo, dall'altra l'anima? - Precisamente, disse. - E qual è delle due specie sopra dette quella a cui diremo che sia più simile e più congenere il corpo? - E' chiaro a tutti, disse, che è la visibile. - E l'anima? è visibile o invisibile? Non certo dagli uomini, egli disse, o Socrate, è visibile. - Ma evidentemente le cose visibili e le non visibili noi le dicevamo così riferendoci alla natura umana: o tu forse pensi riferirti a qualche altra natura? - No; alla natura umana. - Dunque, che cosa diciamo dell'anima, che è visibile o non è visibile? - Che non è visibile. - Dunque è invisibile. - Sì. - E allora l'anima è, più del corpo, simile all'invisibile, [c] e il corpo al visibile. - Necessariamente, o Socrate.

XXVII. - E dicevamo da un pezzo anche questo, che l'anima, quando per qualche sua ricerca si vale del corpo, adoperando la vista o l'udito o altro senso qualunque, perché ricercare mediante il corpo è come dir ricercare mediante i sensi, - allora l'anima è trascinata dal corpo a cose che non sono mai costanti, ed ella medesima va errando qua e là e si conturba e barcolla come ebbra, perché tali appunto sono le cose a cui si appiglia. - Precisamente. - Quando invece l'anima procede tutta sola in [d] se stessa alla sua ricerca, allora se ne va colà dov'è il puro, dov'è l'eterno e l'immortale e l'invariabile; e, come di questi è congenere, così sempre insieme con questi si genera, ogni volta che le accade di raccogliersi in se medesima e le è possibile; e cessa dal suo errare, e rimane sempre rispetto a essi invariabilmente costante, perché tali sono appunto codesti esseri a cui egli si appiglia. E questa sua condizione è ciò che diciamo intelligenza. - Proprio così,

disse; tu dici bene e con verità, o Socrate. - Orsù, dunque, ancora una volta, da ciò che si disse prima e da [e] ciò che s'è detto ora, a quale di queste due specie pare a te che l'anima sia più congenere e più somigliante? - Chiunque, diss'egli, anche il più rozzo, messo così su la traccia, pare a me debba convenire in questo, che l'anima è simile in tutto e per tutto a ciò che è sempre invariabile che a ciò che non è. - E il corpo? - All'altra specie.

XXVIII. - Guarda ora anche da questo punto: quando [80a] sono insieme anima e corpo, all'uno la natura ordina di servire e di obbedire, all'altra di comandare e dominare. Ciò posto, quale dei due credi sia simile al divino e quale al mortale? Non pare a te che il divino per sua propria natura sia atto a dirigere e a comandare, e il mortale a obbedire e a servire? - Così pare. - E allora, a quali di questi due l'anima si assomiglia? - E' ben chiaro, o Socrate, che l'anima al divino e il corpo al mortale. - Considera ora, disse, o Cebète, se da quanto [b] s'è detto possiamo concludere questo, che al divino all'immortale all'intelligibile all'uniforme all'indissolubile e insomma a ciò che rimane sempre con se medesimo invariabilmente costante, è simigliantissima l'anima; e, viceversa, all'umano al mortale al multiforme al sensibile al dissolubile, e insomma a ciò che non è mai con se medesimo costante, è simigliantissimo il corpo. Abbiamo noi qualche ragione da dire in contrario, mio Cebète, per dimostrare che la cosa non è così? - Non l'abbiamo.

XXIX. - Ebbene dunque, se la cosa è così, dimmi, non è proprio del corpo dissolversi rapidamente, e dell'anima invece rimanere al tutto indissolubile o press'a poco? [c] - E come no? - Ora tu pensi, disse, che, quando l'uomo muore, la parte di colui che è visibile, il corpo, e che giace in luogo visibile, - che è quella appunto che noi chiamiamo cadavere e di cui è proprio dissolversi e cadere a pezzi e svanire nel nulla, - non è soggetta, così tutto a un tratto, a niente di simile, ma si conserva com'è per un tempo piuttosto lungo. In verità, se anche uno muore che abbia tuttavia il corpo in floride condizioni e nel fiore dell'età, si conserva pure per un tempo assai lungo; e infatti, se un corpo è sfiniteo e disseccato come sono le mummie degli Egiziani, si conserva quasi totalmente per un tempo addirittura indefinito; oltre che, poi, ci sono [d] certe parti del corpo, come ossa e tendini e simili, le quali, se anche il resto imputridisca, tuttavia restano, per dir così, immortali. O non è così? - Certo. - E allora l'anima, la parte di noi che è invisibile, e che se ne va via ad un altro luogo della sua stessa natura, e cioè della sua stessa nobiltà di origine e come lei puro e invisibile, - all'Invisibile propriamente detto - presso il dio buono e

intelligente, là dove, se Dio voglia, anche la mia anima dovrà andare fra poco; ebbene, dico, questa nostra anima che è così fatta e ha tale natura, vorremo noi dire che, appena si stacca dal corpo, ecco che tutt'a un tratto già s'è dileguata ed è finita, come dicono la più parte [e] degli uomini? Ci corre molto in verità da questo, mio caro Cebète, mio caro Simmia; e anzi è molto più probabile che la cosa stia così. Se cioè l'anima si diparte pura dal corpo, nulla del proprio corpo traendo seco, come quella che nulla in vita, per quanto poté, volle avere in comune con esso, e anzi fece di tutto per fuggirlo e starsene tutta raccolta in se medesima, poiché a questo sempre si preparò, - e questo non è altro che propriamente filosofare e veramente [81a] prepararsi a morire senza rammarico; non è questo infatti che diciamo preparazione di morte? - Precisamente. - Ebbene dunque, se tale è l'anima, non se n'andrà ella a ciò che le è simile, cioè, dico, all'invisibile, al divino, all'immortale, all'intelligente, dove giunta potrà essere in realtà felice, libera ormai da vagamenti e da stoltezze e paure e disordinate passioni, e insomma da tutti i mali umani; e veramente, come si dice degli iniziati, potrà trascorrere il rimanente tempo in compagnia degli dèi? Vogliamo dire che sia così, o Cebète, oppure diversamente?

XXX. - Così certo, disse Cebète. - Se invece, io [b] penso, ella si parte dal corpo contaminata e impura, come quella che fu sempre insieme col corpo e lo servì e lo amò e si lasciò affascinare da esso, e cioè dalle sue passioni e dai suoi piaceri; tanto che niente le pareva vero se non ciò che avesse forma corporea, ciò che si può toccare e vedere e bere e mangiare e usare per i piaceri d'amore; e quello al contrario che è oscuro agli occhi e invisibile, e che solo si può intendere e apprendere con la filosofia, questo s'era abituata a odiare e a temere e a fuggire: ebbene, dico, un'anima così fatta, credi tu che potrà [c] mai dipartirsi dal corpo tutta sola in se stessa, monda di ogni impurità? - In nessun modo, egli disse. - Ma anzi, io credo, ne partirà tutta penetrata di quel corporeo che la familiarità e convivenza sua col corpo, non cessando ella mai di vivere con esso e di averne così grande sollecitudine, generarono in lei come una sua propria natura. - Certamente. - E questo corporeo bisogna pur credere, o amico, che sia cosa pesante e grave e terrena e visibile; e quell'anima che abbia codesto dentro di sé, dovrà sentirsene appesantita, e sarà tratta di nuovo in giù verso la regione visibile, per paura dell'invisibile o, come [d] dicono dell'Ade; e se n'andrà girando intorno alle tombe e ai sepolcri, presso i quali si veggono di cotali fantasmi e ombre di anime; offrendo tal vista di sé appunto come quelle anime che non riuscirono a liberarsi dal corpo con purità, ma partecipano tuttavia del visibile, onde ancora si vedono. - E' verosimile, o Socrate. - E' verosimile senza

dubbio, o Cebète. E non già bisogna credere che queste siano le anime dei buoni, bensì dei malvagi; le quali sono costrette ad andare vagando intorno a codesti luoghi, pagando in tal modo la pena della lor trista vita trascorsa. [e] E così vanno errando fino a che, per la insaziabilità di quel corporeo che sempre le accompagna, non sono di nuovo incatenate in un corpo.

XXXI. E s'incatenano, come pare, in corpi siffatti quali furono le consuetudini che in vita ebbero care. - Che cosa precisamente vuoi tu dire con questo, o Socrate? - Che a quelli, per esempio, che si dettero a gozzoviglie e a violenze carnali e a stravizi del bere, e da codeste passioni non si guardarono, è verosimile che prendano corpo [82a] in forma di asini e di simili bestie; non ti pare? - Può ben essere così come dici. - E quelli che predilessero ingiustizie e tirannie e rapine è verosimile prendano corpo in forma di lupi e di sparpieri e di nibbi; o da che altra parte diciamo che possono andare a finire le anime di costoro? - Senza dubbio, disse Cebète, in questi e simili animali. - Ebbene, riprese Socrate, anche rispetto alle altre anime non è chiaro per quale via ognuna dovrà incamminarsi, secondo le speciali affinità di ciò che praticarono nella vita? - Chiarissimo, disse. - E dunque, anche di queste altre anime, non saranno felicissime e non andranno in ottimo luogo quelle che in vita praticarono la virtù comune e propria del buon cittadino, [b] che è ciò appunto che chiamiamo temperanza e giustizia e che nasce da consuetudine e pratica di vita, indipendentemente da ogni filosofia e speculazione mentale? - Come dici felicissimi costoro? - Per questo, che costoro è probabile tornino di nuovo in una specie civilizzata e mansueta come essi furono, per esempio api o vespe o formiche; o a dirittura ritornino nella lor prima forma umana, e si generino da costoro uomini dabbene. - E' probabile.

XXXII. - Ma alla natura degli dèi non è lecito giungere chi non abbia esercitato filosofia e non si diparta dal corpo [c] perfettamente puro: a nessuno è lecito se non al filosofo. E appunto per questo, amici miei Simmia e Cebète, i filosofi veri si astengono da tutte le passioni del corpo, e restano padroni di se medesimi e a quelle non si concedono; e non già perché temano perdita di beni o miseria, come fanno i più e particolarmente gli avari; e tanto meno poi per paura del disprezzo e del disonore che seguirebbero alle lor male azioni, come gli ambiziosi di potere e di onori: non per ciò essi si astengono da codeste passioni. - E in verità, o Socrate, disse Cebète, per un filosofo ci sarebbe [d] contraddizione. - Certamente, rispose Socrate. E però, o Cebète, quelli a cui sta a cuore la propria anima e non vivono per il corpo adattandosi alle sue voglie, questi, detto addio a tutti costoro,

non si mettono per la stessa loro via, come di gente che non sanno dove vadano a finire; e pensando invece che non bisogna far nulla contro la filosofia né contro la liberazione e purificazione che ci vengono dalla filosofia, si mettono dietro la sua guida, volgendosi appunto per quella via per cui essa li conduce.

XXXIII. - In che, modo, o Socrate? - Te lo dirò, disse. Quelli che amano il sapere, disse, conoscono bene [e] che la filosofia, prendendo a educare la loro anima, la quale veramente è incatenata e anzi incollata al corpo, e costretta a indagare la verità attraverso di questo, come, attraverso un carcere, e non da se medesima senza altro mezzo, ed è involuppata in una totale ignoranza; e anche vedendo che il terribile di codesto carcere sono le passioni del corpo, in quanto, chi v'è dentro incatenato, si trova a essere egli medesimo l'artefice migliore del proprio incatenamento [83a]; coloro dunque, ripeto, che amano il sapere, conoscono bene che la filosofia, prendendo a educare in siffatte condizioni la loro anima, cerca a poco a poco di guidarla, e addirittura si adopra di liberarla dal corpo, dimostrandole che, come è piena d'inganno la indagine mediante gli occhi, così è piena d'inganno la indagine mediante gli orecchi e gli altri sensi; e la persuade a tenersi lontana da questi sensi se non in quanto le sia impossibile non usarne; e la esorta a raccogliersi e a restringersi tutta sola in se stessa, e a non fidare in niente altro che in se [b] stessa, qualunque sia l'essere che ella voglia da se medesima penetrare nella sua essenza immutabile; e quello che, per diversi aspetti mutevole, ella voglia indagare con altri mezzi, questo a non ritenerlo per vero; e che come questo è percepibile ai sensi e visibile, quello invece che l'anima vede da se medesima è intelligibile e invisibile. Così dunque, non pensando l'anima di chi è vero filosofo di dover contrastare a questa sua redenzione, perciò appunto si astiene, quanto più ella può, da piaceri e desideri e dolori; perché fa conto con ragione che, chi si lascia trasportare violentemente da piaceri o paure o desideri, non riceve da codeste passioni un male di tal gravità quale uno potrebbe credere, come chi, per esempio, ammalasse [c] o chi disperdesse in cupidigie ogni sua sostanza; bensì patisce il male che di tutti è il più grave e l'estremo; e non ne fa conto. - E qual è questo male, o Socrate?, disse Cebète. - Che l'anima di ogni uomo, nell'atto medesimo in cui è presa violentemente o da dolore o da gioia per alcuna cosa, è anche costretta a pensare che ciò appunto che le cagiona codesti sentimenti, ciò sia evidentissimo e verissimo; e non è. E questo accade in modo particolare delle cose visibili. Non è così? - Così certo. - E dunque non è precisamente in queste sue affezioni [d] che l'anima è tenuta stretta e incatenata dal corpo? - Come dici questo? - Perché ogni piacere o dolore, quasi avesse un chiodo, inchioda l'anima al corpo e ve la

conficca e la rende corporea, e la induce nella illusione che ciò solo è vero che anche il corpo dice vero. E da questo suo avere le stesse illusioni del corpo e godere gli stessi piaceri del corpo, ella è pur costretta, io credo, a divenir simile al corpo nelle sue consuetudini e nella sua educazione; e quindi sarà tale che non mai potrà giungere all'Ade nella sua purezza, e sempre uscirà dal corpo piena di esso e guasta, onde ricadrà presto in altro corpo, e ivi, [e] cote seminata, germoglierà; e così non potrà mai essere partecipe della compagnia del divino, del puro, dell'uniforme. - Verissimo, disse Cebète, è questo che dici, o Socrate.

XXXIV. - Queste dunque, o Cebète, sono le ragioni per cui i veri filosofi sono temperanti e coraggiosi, non già quelle [84a] del volgo. O tu credi che sia diversamente? - No certo. - Proprio così, in verità; e l'anima di chi è filosofo dovrà appunto ragionare in questo modo; e non penserà che, se è ufficio della filosofia liberare l'anima dal corpo, debba poi l'anima, mentre la - filosofia si adopera questa liberazione, consegnarsi da se medesima ai piaceri e ai dolori perché ribadiscano anche una volta le sue catene, e fare così il lavoro senza fine di una Penelope che intorno a certa sua tela si affatichi al contrario dell'altra. E invece, come l'anima cerca di conquistare la propria serenità da codeste passioni, seguendo il raziocinio e in esso persistendo ininterrottamente, attendendo alla contemplazione del vero del divino di ciò che non è soggetto alle illusioni dei sensi, [b] e da ciò traendo il suo nutrimento vitale; ella pensa che appunto questo modo ha da tenere nella vita finché la vita ci sia, e che poi, terminando la vita, pervenuta a quegli esseri che sono della stessa sua origine e a lei somiglianti, sarà libera finalmente da ogni male umano. E così, o Simmia e Cebète, alimentata di questo suo nutrimento, non c'è pericolo abbia a temere che, anche strappata violentemente nel suo separarsi dal corpo, ella sia dai venti soffiata via e dispersa, e svanisca a volo per l'aria, e non sia più nulla in nessun luogo.

XXXV. Quando Socrate ebbe finito di parlare, ci fu silenzio [c] per qualche tempo; e anche Socrate, come si vedeva bene a guardarlo, era tuttavia assorto nel suo precedente ragionamento; e così la più parte di noi. Solamente Simmia e Cebète discorrevano tra loro a bassa voce. E Socrate, volto l'occhio a costoro, gl'interrogò: - Ebbene, disse, che forse a voi quello che s'è detto fin qui pare manchevole in qualche parte? Certo si presentano ancora molti dubbi e parecchie obiezioni a chi voglia di codesti argomenti andar fino al fondo e toccare ogni punto. Ora, se il vostro pensiero è ad altro, non ho che dire; ma se le vostre difficoltà si riferiscono alle cose dette, non abbiate [d] ritegno a parlare liberamente e a esporre codeste difficoltà, se vi pare che in

qualche punto si sarebbe potuto dir meglio; e ad accogliere nuovamente anche me in vostra compagnia, se credete che insieme con me potrete più facilmente trovare una via di uscita. E Simmia disse: - Ebbene, Socrate, ti parlerò francamente. E' già un poco che ognuno di noi due, avendo dei dubbi, dà nel gomito all'altro e lo incita a domandare per il desiderio che abbiamo di ascoltarti; ma, d'altra parte, ci trattiene il pensiero di darti disturbo, e la preoccupazione che possa riuscirci fastidioso questo domandare in un momento così malaugurato. E Socrate, udendo ciò, sorrise un poco e disse: - Ahimè, o Simmia! Davvero ha da esser difficile ch'io riesca a persuadere [e] gli altri che non reputo una sventura questo mio caso, se neanche riesco a persuadere voi, i quali avete timore che io mi trovi ora in una disposizione di animo più difficile che non nella vita passata. E anche, si direbbe, io devo sembrarvi nell'arte della divinazione assai da meno dei cigni, i quali, appena si accorgono di dover morire, benché anche prima non tralasciano di cantare, cantano [85a] allora il loro canto più lungo e più bello, presi come sono dalla letizia che di lì a poco se ne andranno al dio di cui sono devoti. E gli uomini, per la paura che hanno della morte, dicono il falso anche dei cigni: e dicono che, cantando essi il loro canto di morte, così cantano appunto per il dolore della morte; e non pensano che nessun uccello canta quando ha fame o freddo o altro male patisce, neanche l'usignolo né la rondine né l'upupa, che pur sono gli uccelli dei quali si dice che cantino lamentele di dolore. Dunque né questi uccelli pare a me che cantino per dolore, né i [b] cigni; e anzi i cigni, credo, come sacri ad Apollo, sono indovini, e, presentando quali beni troveranno nell'Ade, cantano in quel giorno e fanno allegrezza assai più che nei giorni precedenti. Or anch'io credo di essere compagno di servizio coi cigni e sacro al medesimo iddio, e di aver avuto dal dio signore non meno di loro l'arte della divinazione; e perciò anche credo di potermi allontanar dalla vita con non minore letizia. E così dunque voi dovete dire e domandare ciò che vi piace, fino a che gli Undici lo consentono. - Hai ragione, disse Simmia: e io ti [c] dirò il mio dubbio; e così questo amico, a sua volta ti dirà dov'è che non accetta le tue parole. Perché su tali questioni a me pare, o Socrate, come forse anche a te, che avere in questa nostra vita una idea sicura, sia o impossibile o molto difficile; ma d'altra parte non tentare ogni modo per mettere alla prova quello che se ne dice, e cessare di insistervi prima di aver esaurita ogni indagine da ogni punto di vista, questo, o Socrate, non mi par degno di uno spirito saldo e sano. Perché insomma, trattandosi di tali argomenti, non c'è che una cosa sola da fare di queste tre: o apprendere da altri dove sia la soluzione; o trovarla da sé; oppure, se questo non è possibile, accogliere quello dei ragionamenti umani che sia se non altro il migliore e [d] il meno confutabile, e, lasciandosi

trarre su codesto come sopra una zattera, attraversare così, a proprio rischio, il mare della vita: salvo che uno non sia in grado di fare il tragitto più sicuramente e meno pericolosamente su più solida barca, affidandosi a una divina rivelazione. E così dunque, anche ora, io non avrò scrupolo a interrogarti, dal momento che tu stesso me lo dici; e tanto meno avrò da incolparmi in séguito di non averti detto ora quello che avevo nel cuore. Perché veramente, o Socrate, le ragioni dette fin qui, da che io sto indagando meco medesimo e con questo nostro amico, non mi pare che soddisfino del tutto.

[e] XXXVI. E Socrate, - Può darsi, disse, o amico, che la tua impressione sia giusta. Ma dimmi dove precisamente ti pare che non soddisfi quello che si è detto. - In questo. C'è un punto, disse Simmia, in cui codesto tuo medesimo ragionamento si potrebbe ripetere anche a proposito di accordo musicale e di lira e di corde: e dire cioè che questo accordo, in una lira bene accordata, è qualche cosa di invisibile e di incorporeo, di perfettamente [86a] bello e divino; mentre la lira e le corde sono corpi, e di forma corporea, e composti e terreni, e insomma congeneri del mortale. Ora, se uno, rotta la lira o tagliate e strappate le corde, si facesse forte del tuo stesso ragionamento, e dicesse, come tu dici, che quel tale accordo deve necessariamente seguitare a esistere e non può perire: - perché certo non ci sarà modo che si conservi la lira dopo spezzate le corde, e si conservino le corde, che sono cose tutte mortali, e viceversa perisca l'accordo, che è della stessa [b] natura e della stessa origine del divino e dell'immortale, e perisca prima del mortale; ma anzi, dice, sarà proprio questo accordo che dovrà in qualche modo conservarsi, e infradiceranno prima i legni e le corde innanzi che patisca esso di alcuna perturbazione... - Del resto io credo bene, o Socrate, che ti sarai avveduto anche tu di questo, che noi ci figuriamo dell'anima a un di presso qualche cosa di simile: che cioè, come se il nostro corpo fosse teso e tenuto insieme dal caldo e dal freddo, dal secco e dall'umido e da altrettali elementi, l'anima sia appunto una temperanza [c] e un accordo di codesti elementi; quando, s'intende, essi siano mescolati gli uni con gli altri in misura eguale e perfetta. Se dunque l'anima è una specie di accordo, è ben chiaro che, quando il nostro corpo da morbi o da altri mali sia rilassato o teso fuori del suo giusto equilibrio, necessariamente l'anima deve subito cessare di esistere, per quanto divinissima ella sia, allo stesso modo degli altri accordi che osserviamo nei suoni e in tutte generalmente le opere degli artisti; e dureranno invece per un tempo assai lungo i residui di ciascun corpo fino a che siano arsi [d] dal fuoco e consumati dalla putredine. Vedi tu dunque ora che cosa potremorispondere a questo argomento, se uno ritenga che l'anima,

essendo una temperanza degli elementi onde è costituito il corpo, sia proprio essa, nella così detta morte, la prima a morire.

XXXVII. Allora Socrate, sorridendo e guardando in giro, come spesso soleva, coi suoi occhi aperti, - In verità, disse, giusto è il ragionamento di Simmia... Ebbene, se c'è alcuno tra voi più pronto di me, perché non risponde?... Egli è tale, mi sembra, l'amico nostro, che affronta le discussioni non senza una certa bravura. Credo però sia [e] bene, innanzi di rispondere a Simmia, sentire prima anche Cebète, che cosa ha da dire lui, per parte sua, contro il mio ragionamento; e così, in questo frattempo, posso pensare a quello che dirò io: e poi, sentiti tutti e due, o convenire con loro, se si vede che, diciamo così, cantino a tono, o altrimenti... eh, allora, bisognerà pur ch'io mi provi, così com'è, a fare la difesa del mio ragionamento. Su via, disse, o Cebète, parla: che cos'è che ti lasciava dubitoso e turbato? -Ecco qua, rispose Cebète; te lo dirò. Io ho l'impressione che il ragionamento sia rimasto ancora allo stesso punto, e che si presti alle medesime [87a] obiezioni che facevamo precedentemente. Che la nostra anima esistesse anche prima di rivestire questa nostra forma umana, quanto a codesto io non mi tiro indietro, non nego che sia stato dimostrato assai bene, e anzi, se dire così non è molesto, in modo veramente perfetto. Ma che, morti noi, ella séguiti tuttavia a esistere, ecco il punto in cui non vedo che la dimostrazione sia stata sufficiente. Non però che io consenta alla obiezione di Simmia che l'anima non abbia una maggior resistenza e una più lunga durata del corpo; perché, sotto tutti questi rispetti, mi pare che l'anima sia di moltissimo superiore. "O allora - potrebbe oppormi il tuo ragionamento - perché ancora diffidi, se vedi che, morto l'uomo, la parte di lui che pur [b] riconosci più debole esiste tuttavia? non pare a te che la parte la quale è di più lunga durata dovrebbe necessariamente seguitare a vivere in questo periodo di tempo in cui dura ancora quell'altra?". Considera dunque a questo proposito se ha qualche valore quel che sono per dire. E ho bisogno anch'io, pare, di una immagine come Simmia. Io credo che codesto che dici tu si potrebbe dire ugualmente bene a proposito di un vecchio tessitore morto, chi sostenesse che non è morto l'uomo ma che è vivo e vegeto; e a riprova di ciò presentasse il mantello che colui indossava e che s'era da se medesimo intessuto, mostrando che codesto mantello è vivo e non è morto; e, a chi non gli [c] credesse, domandasse se è di più lunga durata la natura dell'uomo o quella del mantello che uno adopera e porta indosso; e, rispondendogli quel tale che molto più, s'intende, la natura dell'uomo, egli ritenesse con ciò bell'e dimostrato che dunque a maggior ragione ha da esser vivo l'uomo, dal momento che l'altro, il mantello, che pur riconosceva di minor durata dell'uomo, non è morto. Ma no, o Simmia, la cosa, credo, non è così.

Sta attento anche tu a quello che intendo dire. Perché chiunque vorrà ammettere che chi fa un ragionamento di questo genere dice cosa senza senso. Infatti questo nostro tessitore, dopo aver consumati e intessuti molti di codesti mantelli, va bene dire che rispetto a codesti mantelli, che erano pure pa-[d] recchi, egli è morto dopo, ma rispetto all'ultimo, credo bene, egli è morto prima; e questa non è di certo una maggior ragione per dire che l'uomo è da meno e di minor resistenza di un mantello. Ora, questa stessa immagine penso che si potrebbe applicare alle relazioni dell'anima col corpo; e chi a codesto proposito ragionasse appunto così, e cioè sostenesse che l'anima è cosa di assai lunga durata e il corpo di minor durata e di minor resistenza, costui, mi pare, ragionerebbe giustamente. Ma in realtà egli direbbe che ogni anima viene via via consumando più corpi; e tanto più se quest'anima dura in vita parecchi anni. E anche se il corpo è in un continuo stato di deflusso e di deperimento, mentre l'uomo rimane ancora in vita, [e] ma d'altro canto l'anima ritesse via via quella parte del corpo che si viene consumando; sarà pur necessario che, il giorno in cui l'anima venga a morire, ella si trovi precisamente ad avere su di sé l'ultima sua tessitura, e che muoia quindi prima di questa e di questa soltanto; e poi, morta l'anima, allora finalmente il corpo rivelerà la sua propria naturale debolezza, e rapidamente imputridirà e dileguerà del tutto. Cosicché, chi ragiona in tale modo, non può essere ancora in condizione da affrontare la morte con la sicurezza che, morto lui, seguirà in qualche modo [88a] a sussistere la sua anima. Che se pure taluno concedesse, a chi sostiene come te la immortalità dell'anima, anche più di quello che io stesso conceda, e cioè non solamente che le anime nostre esistettero già in un tempo anteriore al nostro nascere, ma anche che nulla vieta che pur dopo la nostra morte seguitino e seguiranno a essere ancora anime di viventi e che più volte si rigenereranno e più volte di nuovo moriranno; - perché l'anima è cosa per sua propria natura di tal resistenza che può tollerare di rigenerarsi in più corpi più volte: - ma poi, concesso codesto, egli si rifiutasse di concedere altro, e cioè che l'anima non si affatichi nel passare tante volte di generazione in generazione, e per avventura non finisca, in qualcuna delle morti corporee, di morire anch'ella totalmente; e dicesse che di questa morte ultima e di questa ultima [b] dissoluzione del corpo, quella appunto che reca seco la distruzione dell'anima, nessuno ha coscienza perché non è possibile ci sia alcuno di noi che se ne possa accorgere; - ebbene, dunque, se la cosa è così com'io dico, non c'è nessuno il quale, affrontando la morte con coraggio, abbia il diritto di credere che codesto suo coraggio non è stolto; nessuno, dico, il quale non sia in grado di dimostrare che veramente l'anima è immortale e veramente indistruttibile. Altrimenti sarà pur sempre fatale che chi è su la soglia della morte tema per la

propria anima, e dubiti che quello che per essa è, nel momento, il suo distacco dal corpo, non sia anche la sua estrema e totale dispersione.

XXXVIII. Tutti quanti, a sentir quei due parlare così, [c] provammo un senso di disagio, come poi ci dicemmo più volte, dopo di allora, l'uno con l'altro; perché, mentre dalle ragioni di prima eravamo stati pienamente convinti, ora quei due pareva ci scompigliassero di nuovo l'animo e ci ributtassero giù nella sfiducia, non solo rispetto ai ragionamenti già fatti, bensì anche rispetto a quelli che si sarebbero fatti poi; nella sfiducia, dico, o di essere noi al tutto incapaci di giudicare, o addirittura che l'argomento della disputa fosse poco credibile per se medesimo. ECH. Oh, mio Fedone, vi capisco bene! Perché anche a me, a udirti ora parlare, vien fatto di dire a me stesso qualche cosa di simile: "A qual ragionamento d'ora innanzi [d] potremo credere? Era così profondamente persuasiva la dimostrazione di Socrate? E ora, ecco, è ricaduta nella incertezza". Ed è meraviglioso come anche ora e sempre mi prenda e vinca, di fronte all'altro codesto argomento che la nostra anima sia una specie di accordo; e, sentendomelo ripetere, mi ha fatto in certo modo tornare a mente che già anch'io ero di questo parere. E così ho grande bisogno ancora, e come se si ricominciasse da capo, di un'altra dimostrazione la quale mi persuada che, morto l'uomo, non muore l'anima insieme con lui. Dimmi, dunque, per quale via Socrate seguì il proprio ragionamento? e dimmi, [e] che forse anche lui, come mi dici di voi dette a vedere di essere un poco turbato, oppure no, e serenamente venne in aiuto delle proprie ragioni? e l'aiuto fu sufficiente o rimase manchevole? Raccontaci tutto, quanto più esattamente tu puoi. FED. In verità, o Echècrate, più volte io ebbi occasione di ammirare Socrate, ma non mai fui preso da tanta ammirazione e stupore come quest'ultima che [89a] mi trovai con lui. Che egli, Socrate, avesse ragioni da rispondere, codesto, so bene, non è niente di straordinario; ma ciò che più che mai, allora, suscitò la mia ammirazione, fu questo: prima, a vedere con che dolcezza e benevolenza e deferenza ascoltò l'argomentazione di quei giovani; poi, con quale penetrazione si avvide subito dello smarrimento che i loro discorsi ci avevano messo nell'anima; e poi anche come bene seppe guarirci, e come, mentre noi, si può dire, già eravamo in fuga e sconfitti, egli ci richiamò a sé e ci rincorò a seguirlo e a riesaminare insieme la dimostrazione. ECH. E come? FED. Te lo dirò. Io mi trovavo alla destra di lui, ai piedi del suo lettuccio, seduto [b] sopra uno sgabello basso, ed egli era seduto assai più alto di me. E così, accarezzandomi il capo e lasciandomi i capelli sul collo, - era sua abitudine, se gli capitava, di scherzare sui miei capelli, - Domani, dunque, disse, o Fedone, questi tuoi bei capelli forse

te li taglierai. - Così pare, io risposi, o Socrate. - Ma no, se darai ascolto a me. - E come? domandai. -Quest'oggi, disse, e io taglierò i miei capelli e tu i tuoi se ci muoia questo nostro ragionamento e non si sia capaci di richiamarlo in vita. [c] E io anzi, se fossi in te, e il ragionamento mi scappasse via, farei giuramento, come già fecero gli Argivi, di non lasciarmi più crescere i capelli se prima non sarà riuscito con una nuova battaglia a vincere il ragionamento di Simmia e di Cebète. - Ma contro due, osservai io, neanche Eracle è buono, dice il proverbio. - Ebbene, disse, e tu chiama me in aiuto come fossi i tuo Iolào; finché ancora c'è luce.- Sta bene, dissi, ti chiamerò; ma non come fossi io Eracle, bensì come Iolào e tu Eracle. - Sarà lo stesso, disse.

XXXIX. Ma prima di tutto bisogna stare attenti che non ci succeda un guaio. - Che guaio?, domandai. [d] - Questo, disse: che non diventiamo misòlogi come si diventa misàntropi. Perché non può capitare a uno peggior guaio di questo, che gli vengano in odio i ragionamenti. Misologia e misantropia nascono allo stesso modo. La misantropia ci si mette indosso così, che riponiamo tutta la nostra fiducia in qualcuno senza avere degli uomini nessuna pratica, e crediamo che costui sia la perla della verità della sincerità e della fedeltà; e poi, dopo poco, troviamo che quest'uomo è tristo e infido, e poi ancora lo troviamo diverso, e così avanti. Ora, se questo ci càpiti più volte, e massime da parte di persone che reputassimo [e] intimissime e amicissime, si finisce, naturalmente, per le continue delusioni, con l'odiare tutti quanti a un modo e col credere che addirittura non vi sia più niente di schietto in nessuno. Non ti sei mai accorto tu che succede proprio così? Certamente, dissi. - E dunque, egli disse, non è vergogna che codesto avvenga? non è evidente che colui a cui càpitano di tali delusioni usa trattare con gli uomini senza avere nessuna pratica delle cose umane? Perché, se trattasse con gli uomini avendone qualche conoscenza, giudicherebbe la cosa come realmente è, e cioè che di uomini del tutto buoni e di uomini del tutto malvagi [90a] ce n'è pochi da una parte e dall'altra, e che i più invece stanno nel mezzo fra gli uni e gli altri. - Come vuoi dire?, dissi io. - Succede lo stesso, riprese, delle cose estremamente piccole e delle cose estremamente grandi. Credi tu ci sia niente di più raro al mondo che trovare, per esempio, o un uomo o un cane o un altro essere qualsiasi estremamente grande o estremamente piccolo? e così pure, che trovar cosa estremamente veloce o lenta, estremamente brutta o bella, estremamente bianca o nera? Non ti sei accorto che di tutte codeste qualità gli estremi dall'uno e dall'altro lato sono rari e pochi, e che invece le qualità intermedie sono abbondanti e molte? - Certo, dissi io. - E dunque, disse, non credi tu che, se si [b] facesse una gara di

malvagità, ben pochi anche qui sarebbero i primi? - E' naturale, dissi. - Sicuro, disse, è naturale. Ma non è questo il punto in cui io dico si possano assomigliare i ragionamenti agli uomini. Tu mi hai condotto or ora fuori strada, e io ti son venuto dietro. Bensì è questo: e cioè che, quando uno ripone la sua fiducia in qualche ragionamento con la persuasione che sia vero, ma senza ch'egli abbia alcuna conoscenza dell'arte del ragionare; e poi, poco dopo, si metta in capo che codesto ragionamento è falso - e talora è realmente falso, talora non è; - e poi di nuovo gli sembri diverso da prima, e poi ancora diverso e così via... Ora tu sai bene [c] che sono precisamente quei tali che perdono il lor tempo a ragionare pro e contro, i quali finiscono col credere di essere essi soli divenuti sapientissimi e di aver capito essi soli che di tutte le cose di questo mondo non ce n'è una che sia sicura e salda, e così neanche dei ragionamenti; e che insomma tutte quante, proprio come nell'Euripo, danno volta continuamente su e giù, e che non c'è mai né un momento né un punto in cui esse rimangano ferme. - Precisamente, risposi; è giusto come tu dici. - Ebbene, o Fedone, egli disse, non sarebbe dunque una condizione lamentevole questa, di uno che, pur essendoci qualche ragionamento vero e saldo e di cui sia pur possibile [d]capire che è vero e saldo; per il fatto che poi egli venga a trovarsi dinanzi a ragionamenti i quali, per quanto siano sempre gli stessi, cioè veri o falsi, ora gli appariscono veri ora no, non già incolpasse se medesimo e la sua particolare imperizia, ma, per il piacere di liberarsi dal tormento di simile alternativa, finisse col respingere da sé quella ch'è unicamente sua colpa e la gittasse addosso ai ragionamenti stessi, e così oramai seguitasse per tutto il resto di sua vita, odiando e maledicendo ogni ragionamento, e si privasse della conoscenza e della verità di ciò che realmente esiste? - Senza dubbio, io risposi, sarebbe una lamentevole condizione.

XL. - Per prima cosa dunque, egli disse, dobbiamo stare attenti a questo, e non lasciare che si faccia strada [e] nel nostro animo il pensiero che il male abbia da essere nei ragionamenti; ma pensiamo piuttosto che ammalati siamo noi, e bisogna comportarsi da uomini e procurare di esser sani: tu e gli altri, per tutta la vita che vi resta ancora da vivere, io... sì, proprio per questa morte che m'è [91a] addosso. Perché anch'io, trattando di un problema come questo in questo momento, corro il rischio di non comportarmi da vero filosofo, bensì di voler ragione a ogni costo, come quei tali che di educazione filosofica sono privi del tutto. Anche costoro, quando discutono intorno a qualche argomento, non si curano già di ricercare dove sia realmente la verità in ciò di cui stanno ragionando, bensì di fare apparir vere a chi discute con loro le questioni che essi stessi pongono; di questo solo si preoccupano. Ora io credo che, nel momento

presente, la mia diversità da costoro sia solamente questa: in quanto cioè io non mi darò pensiero che appariscono vere a voi le cose che sono per dire, - se così avviene, tanto meglio! - ma che appariscono [b] vere a me prima che a ogni altro. Perché io faccio bene i miei conti, amico mio; e vedi tu se non ne avrò un guadagno! Se quello che dico risulterà vero, è chiaro ch'è un bene persuadersene; se poi, per chi è morto, non c'è più niente,... allora, se non altro, per tutto il tempo che precede la mia morte, non avrò dato fastidio a chi è meco con delle lamentele. Del resto ormai questa ignoranza non durerà un pezzo - e sarebbe un guaio! - ma sparirà fra poco. Ecco dunque, o Simmia e Cebète, con quale preparazione di animo io ritorno al nostro ragionamento. [c] E voi, se mi date ascolto, dovete preoccuparvi ben poco di Socrate e molto più invece della verità: e così, se vi pare che io dica il vero, e voi datemi il vostro consenso; se non vi pare, datemi contro con ogni vostro argomento, e state attenti che io, per troppo amore alla mia dimostrazione, non inganni me stesso e voi, e non me ne vada via di qui lasciandovi in cuore il pungiglione come fanno le api.

XLI. Andiamo, dunque, disse. E anzi tutto fatemi tornare a mente quello che dicevate, se mai io mostri di non ricordarmene. Simmia, se non sbaglio, dubita e teme che [d] l'anima, pur essendo più divina e più bella del corpo, muoia prima del corpo, come quella che è una specie di accordo. E Cebète mi pare consentisse meco in questo, che veramente l'anima duri più a lungo del corpo; ma poi, aggiungeva, quello che a tutti rimane oscuro è che l'anima, dopo consumati uno dopo l'altro più corpi, nell'atto in cui abbandona il suo ultimo corpo, proprio allora non venga ella stessa a morire, e che, ciò che diciamo morte, sia appunto questo, distruzione dell'anima, considerato che il corpo non cessa mai un solo istante di morire continuamente. C'è altro o son questi, Simmia e Cebète, gli argomenti [e] che dobbiamo esaminare? Consentirono tutt'e due che erano questi. - Ebbene, egli disse, i ragionamenti di prima voi li rifiutate tutti in blocco, oppure alcuni sì e altri no? - Alcuni sì, risposero, altri no. - Ebbene, disse, di quel mio ragionamento che cosa pensate, nel quale io sostenevo che l'apprendimento è reminiscenza, e che quindi, ammesso ciò, la nostra anima dovè pur esistere in qualche parte prima di noi, [92a] prima cioè che ella fosse legata al nostro corpo? - Io per me, disse Cebète, come fui persuaso allora da codesto tuo ragionamento che meglio non si poteva, così non c'è altro ragionamento ora al quale io rimanga fermo come a questo. - E quanto a me, disse Simmia, sono anch'io come Cebète: e molto mi meraviglierei di poter mai avere intorno a ciò una opinione diversa. - E Socrate: Ma allora, disse, ospite tebano, ti bisogna per forza mutar d'opinione, se veramente permani in quella

tua idea che l'accordo sia qualche cosa di composto e che l'anima in quanto sia una specie di accordo, resulti composta dei vari elementi che si distendono per il corpo: perché non credo [b] vorrai proprio tu dire e ammettere che l'accordo, il quale è costituito di elementi, esistesse già prima che esistessero quei tali elementi di cui dovette pur un giorno costituirsi. O ammetti questo? - Ma niente affatto, egli disse, o Socrate. - Dunque ti accorgi, egli disse, che proprio questa contraddizione risulta dal tuo ragionamento, quando dici che l'anima nostra esisteva già prima di assumere forma e corpo di uomo, e che esisteva come costituita di elementi che non c'erano ancora prima di lei? E' chiaro infatti che per te accordo non è tal cosa quale è quella a cui l'assomigli; ché prima esistono la lira le corde [c] e i suoni non anche accordati, e ultima cosa di tutte nasce l'accordo, e muore prima di tutte. Ora, questo tuo ragionamento, come lo puoi intonare con l'altro? - In nessun modo, disse Simmia. - E sì che, diss'egli, se c'è ragionamento che bisogna non stoni, è proprio questo su l'accordo! - E questo, egli disse, davvero ti stona. Vedi, dunque: dei due ragionamenti quale scegli, quello che l'apprendimento è reminiscenza o l'altro che l'anima è accordo? - Ma quello assai più, disse, o Socrate. Ché questo in verità m'è venuto fatto così, non per via di [d] dimostrazione, ma per una specie di analogia che pareva gli s'adattasse, che è il modo onde si formano in generale le opinioni degli uomini. Ma io so bene di che natura sono quei ragionamenti che voglion fare dimostrazioni per via di analogie! Sono ragionamenti impostori, dai quali, se uno non si guarda, è molto facile restare ingannati, così in geometria come in tutte le altre cose. Invece, questo del ricordarsi e dell'apprendere, fu fatto movendo da una ipotesi la quale parve degna di essere accettata. Infatti fu detto che così esiste la nostra anima anche prima di entrare i nel corpo, allo stesso modo che esistono e sono proprietà di essa anima quelle idee o essenze che hanno il nome [e] dell'essere in sé. E questa ipotesi io l'ho accettata con buona ragione e dirittamente, come ormai mi vengo persuadendo. Cosicché, mi pare, non è più possibile consenta a chi dice, sia io o sia altri, che anima è accordo.

XLII. - Ebbene, egli disse, o Simmia, che dici di questo: pare a te che l'accordo o alcun altro composto possa [93a] avere una natura diversa da quella degli elementi che lo compongono? - Non mi pare. - E nemmeno quindi, io credo, ch'esso faccia o patisca cosa diversa da ciò che possono fare o patire codesti elementi. Consentì. - Dunque l'accordo non può dirigere esso questi elementi dei quali è composto, ma seguirli. Convenne. - Che dunque l'accordo possa aver vibrazioni o suoni in senso contrario, o in altro modo si contrapponga alle sue proprie parti, questo non si può neanche pensare. - Sicuramente, disse.

- Dimmi, ora, ogni accordo non è accordo appunto per questa sua natura, in quanto cioè sia accordato? - Non capisco, disse. - Un accordo, egli [b] disse, che fosse accordato più e meglio, dato che questo si potesse fare, non sarebbe un accordo maggiore e migliore; e, se meno e peggio, minore e peggiore? - Certamente. - Bene, è possibile questo dell'anima, che cioè un'anima, ancorché in parte infinitamente piccola più anima di un'altra, più e meglio o meno e peggio di un'altra, possa essere precisamente e unicamente questo, cioè anima? - Non è possibile affatto, disse. - Or via, dunque, egli disse: si è soliti dire di un'anima, la quale abbia senno e virtù, che è buona; e di un'altra, la quale abbia dissennatezza e perversità, che è cattiva. E' giusto quando diciamo così? [c] - Giustissimo, disse. - Allora, uno di quelli i quali pongono che l'anima sia accordo, che cosa dirà che sono queste qualità che si trovano nelle anime, la virtù e il vizio? dirà forse che la virtù è una specie, anche questa, di accordo, e il vizio disaccordo? e che, delle anime, l'una, la buona, è accordata e ha in sé, in quanto è accordo, un altro accordo; e che l'altra è scordata essa, né ha in sé altro accordo? - Io per me, disse Simmia, non saprei che dire: ma capisco che chi pone codesta ipotesi si troverà a dire press'a poco in codesto modo. - Ma s'è pur convenuti or ora, [d] fra noi, disse Socrate, che un'anima non differisce da un'altra né in più né in meno; che è appunto quello che convenimmo col dire che un accordo non differisce né in più né in meglio, né in meno né in peggio, da un altro accordo. Sta bene? - Benissimo. - E che questo accordo, in quanto non è né maggiore né minore di un altro, non è neanche né più né meno accordato. E' così? - Così. - E l'accordo, che non è accordato né in più né in meno, può avere in sé qualche cosa di più o di meno di accordo, o ha da averne in misura eguale? - In misura eguale. - E dunque l'anima, dal momento che, non essendo un'anima né più né meno anima di un'altra, è appunto e preci-[e] samente questo, cioè anima, neanche potrà essere, credo bene, più o meno accordata. - Così. - Ma se questa è la condizione dell'anima, nessun'anima potrà avere più di un'altra né disaccordo né accordo. - Certo non potrà. - E ancora, se questa è la sua condizione, nessun'anima potrà avere più di un'altra né vizio né virtù, ammesso che vizio è disaccordo e virtù è accordo. - Niente di più. - Sta bene: anzi, o Simmia, seguendo [94a] il filo del nostro ragionamento, diremo meglio che nessun'anima è accordo. Perché senza dubbio l'accordo, in quanto non è altro per se stesso e assolutamente che accordo, non potrà mai partecipare di disaccordo. - No certo. - E dunque, tu capisci bene, anche l'anima che è assolutamente anima, non può partecipare di malvagità. - Sicuro; e come potrebb'essere altrimenti dopo ciò che s'è detto? - Per noi dunque, secondo questo nostro ragionamento, tutte le anime di tutti gli esseri viventi saranno virtuose a un modo, se è vero che tutte

quante a un modo per propria natura sono unicamente questo, cioè anime. - Così mi pare, egli disse, o Socrate. - E ti pare anche sia giusta, disse, questa conclusione, e che a questa [b] conclusione il nostro ragionamento sarebbe venuto se fosse vera l'ipotesi che l'anima è accordo? - No affatto, disse.

XLIII. - E dimmi, rispose Socrate, di tutto ciò che è nell'uomo sai dirmi se vi sia altra cosa che comandi, all'infuori dell'anima, massime tenuto conto che ella possiede intelligenza? - Io no. - E comanda cedendo alle passioni del corpo o anzi avversandole? Voglio dire di casi come questo: per esempio, nel corpo c'è arsura e sete, e l'anima lo tira al contrario, a non bere; c'è fame, e l'anima lo tira a non mangiare; e così altri mille casi in cui vediamo [c] che l'anima si oppone alle passioni del corpo. O no? - Proprio così. - Ma non convenimmo già noi, nei ragioname di prima, che l'anima, se veramente è accordo, non potrebbe mai dar suoni contrari al modo onde sono tesi o allentati o tòcchi o come altrimenti alterati quegli elementi da cui quest'anima risulta; bensì dovrebbe seguire codesti elementi, e non mai esser loro di guida? - Convenimmo, disse; e come no? - E dimmi, dunque, non è evidente ora per noi che l'anima fa proprio tutto il contrario, sia ch'ella diriga tutti codesti elementi di cui vogliono alcuni sia costituita, sia che li avversi, [d] dirò così, da ogni parte, per tutta quanta la vita, e in ogni modo li domini; ora, cercando di contenerli con severità e anche con dolore, seguendo i suggerimenti della ginnastica e della medicina, ora invece, più dolcemente, con semplici minacce e consigli, disputando coi desidèri con le ire con le paure, quasi ch'ella fosse da codeste passioni estranea e diversa, queste a lei? Anche Omero, nell'*Odissea*, ha poetato, mi pare, qualche cosa di simile, là dove dice di Odisseo

*e battendosi il petto, così parlava al suo cuore: [e] soffri, mio cuore !
altri morsi una volta soffristi più acuti !*

Credi tu forse che Omero poetasse a quel modo avendo in mente come se l'anima fosse un accordo e tale da essere governata dalle passioni del corpo, e non invece come se ella governasse e dominasse codeste passioni, e fosse realmente cosa troppo divina da poter essere collocata allo stesso livello di un accordo? - Certo, o Socrate, mi pare proprio così. -E dunque, amico, per noi, dire che anima è accordo non può stare assolutamente. Perché, [95a] com'è chiaro, non solo saremmo in contraddizione con Omero, poeta divino, ma anche con noi medesimi. - E' così, disse.

XLIV. - Sta bene, dunque, disse Socrate: quanto ad Armonia, quella tebana, c'è divenuta, pare, propizia abbastanza; e quanto a Cadmo, disse, o Cebète, come ce lo propizieremo, e con quale ragionamento? - Credo bene, disse Cebète, che lo troverai facilmente. Già questo ragionamento che tu facesti su l'accordo fu una meraviglia e superò ogni nostra aspettazione. Di fatti, mentre Simmia parlava e diceva i suoi dubbi io ero pieno di stupore e mi domandavo: "Ci sarà qualcuno capace di cavarsi fuori [b] da queste sue obiezioni?". E però tanto più mi parve straordinario che subito non reggessero codeste obiezioni al primo impeto delle tue parole. E così non mi meraviglierei se anche al ragionamento di Cadmo capitasse lo stesso. - Amico mio, disse Socrate, non parlare troppo alto, ché un qualche brutto incantesimo non ci abbia da ributtare indietro il ragionamento che sta per uscire. A questo, del resto, ci penserà Iddio; quanto a noi, "facciamci da presso", direbbe un eroe omerico, e vediamo bene che cos'è che tu dici. Il punto capitale della tua ricerca è questo: tu vuoi ti sia dimostrato che l'anima nostra è [c] indistruttibile e immortale. Altrimenti, se uno che ha in vita professato filosofia, mentre è per morire, confida e crede che, dopo morto, sarà di là assai più felice che se morisse dopo vissuta una vita tutt'affatto diversa, costui tu dici, si fa forte di una confidenza che è dissennata e pazza. D'altra parte, dimostrare che l'anima è qualche cosa di resistente e di divino, e che c'era prima ancora che noi fossimo uomini, tutto questo, dici, può essere indizio, non già che l'anima sia immortale, ma solamente che è di lunga durata, e che anche prima esistette per un tempo quanto si voglia interminabile; e che sapeva e faceva molte cose. Se non che, dicevi anche, codesta non è una ragione [d] maggiore per sostenere che l'anima sia immortale; e che anzi questo suo entrare in corpo umano è proprio esso, come una malattia, il principio della sua rovina; e che per tutta questa nostra vita ella vive in mezzo a travagli, e poi finalmente si spegne in quella che appunto diciamo morte. E quindi, concludevi, per la nostra paura, che l'anima entri in corpo umano una volta sola o più volte, non fa differenza; perché chi non sa né ha modo di rendersi conto che ella è immortale, se colui non è sciocco, è naturale abbia paura in ogni modo. Queste o Cebète, mi pare siano [e] su per giù le cose che dici. E io appositamente le riassumo più volte, perché niente ci sfugga e tu abbia modo, se vuoi, di aggiungere o di togliere. E Cebète, - Veramente, disse, almeno per ora, non ho niente né da togliere né da aggiungere. Questo è quello che io dico.

XLV. Socrate rimase un poco di tempo sopra pensiero e come riflettendo tra sé e sé; poi disse: - Non è cosa da poco, o Cebète, quello che cerchi. Bisognerà rifarsi a ricercare in genere la causa della

generazione e della corruzione [96a] delle cose. Or io ti dirò, a questo proposito, se vuoi, quello che è capitato a me. E se qualche cosa di quel che sono per dirti ti sembrerà utile, potrai usarne per persuaderti che quello appunto che dici... - Ma certo, disse Cebète, proprio questo desidero. - Ascolta, dunque, che te lo dirò. Io, disse, o Cebète, quando ero giovane, fui preso da una vera passione per quella scienza che chiamano indagine della natura. E veramente mi pareva scienza altissima codesta, conoscere le cause di ciascuna cosa, e perché ogni cosa si genera e perisce ed è. [b] E più volte ogni mia indagine da cima a fondo rimutavo, esaminando anzi tutto problemi come questi: se è vero, per esempio, che quando il caldo e il freddo fanno putredine, allora, come alcuni dicono, nascano e crescano gli esseri viventi ; e se l'elemento con cui pensiamo è il sangue o l'aria o il fuoco; oppure niente di tutto questo, ed è invece il cervello che dà le sensazioni dell'udire del vedere e dell'odorare, onde poi si generino memoria e opinione, e, dalla memoria e dall'opinione, una volta presa stabilità nel nostro animo, così appunto si generi la conoscenza. E via via indagando poi il corrompersi delle cose, [c] e le vicende del cielo e della terra, finii col persuadermi che a questa specie di indagini io ero nato assai meno di ogni altro. E a persuaderne te basterà questo. Ché quello che già prima io sapevo con chiarezza, almeno secondo pareva a me e agli altri, ecco che allora, per effetto di queste ricerche, mi si abbuìò totalmente, cosicché disimparai anche quello che prima credevo sapere, sia riguardo a molti altri problemi, sia, per esempio, riguardo a questo, perché l'uomo cresce. Infatti, prima di allora, credevo fosse chiaro a chiunque che l'uomo cresce per il mangiare e per il [d] bere; e che, siccome dal nutrimento si aggiungono carni alle carni e ossa alle ossa e nello stesso modo anche alle altre parti del corpo si aggiungono quegli elementi che sono propri di ciascuna di esse, - allora dunque io credevo che il volume del corpo, da poco che era, fossi poi divenuto molto, e così l'uomo da piccolo diventasse grande. Così allora credevo. E non ti pare credessi giusto? - Mi pare, disse Cebète. - Vedi ora anche questo. Io credevo, per esempio, di avere un'idea giusta e sufficiente quando, posto un uomo grande accanto a uno piccolo, costui mi appariva più grande non per altro che per la [e] testa; e così un cavallo rispetto a un altro cavallo. E ancora, per darti altri esempi di più netta evidenza, mi pareva che dieci fosse più di otto per il due che ha in più, e che il bicùbito fosse maggiore del cùbito perché lo sorpassa della metà. - E ora, disse Cebète, qual è la tua opinione su queste cose? - Oh, disse, ben lontano io sono dal credere di conoscere la causa di una qualunque di queste cose ! Io che in verità, non saprei consentire a me stesso neppure questo, che cioè, se si aggiunge una unità *A* a una unità *B*, o l'unità *A*, a cui fu aggiunta l'unità *B*, diventi due < o diventi due l'unità *B* aggiunta >; oppure, che

l'unità *B* aggiunta e l'unità *A* a cui fu aggiunta l'unità *B*, diventino [97a] due per questa aggiunzione dell'una all'altra rispettivamente. Insomma, io non riesco a capire in che modo, finché ciascuna di codeste unità era separata l'una dall'altra, realmente, allora, ciascuna fosse una e non fossero due; e poi per il solo fatto che si avvicinarono l'una all'altra, proprio questa abbia da essere stata la causa per cui diventarono due, cioè, dico, questo trovarsi insieme, che non è altro se non l'essere state collocate l'una vicina all'altra. E neanche riesco a persuadermi che se si tagli a mezzo una unità, abbia da esser ancora questa la causa, cioè questo taglio, che l'uno sia diventato due. La quale è proprio tutto l'opposto di quella onde diventò due allora. [b] Allora infatti diventò due perché si portò vicina una unità all'altra e l'una all'altra si aggiunse; ora invece perché si porta via e si distacca l'una dall'altra. E neanche sono persuaso di sapere come l'uno si genera; né insomma di verun'altra cosa credo sapere perché si genera o perisce o è, se io séguito in questo metodo di ricerca; e cerco di farmi da me, alla meglio, un altro metodo, visto che a questo non so adattarmi in nessun modo.

XLVI. Ma udito una volta un tale leggere da un libro, [c] come egli diceva, di Anassagora, e dire che dunque c'è una mente ordinatrice e causa di tutte le cose, io mi rallegrai di questa causa e, mi parve, secondo un mio modo, che questo porre la mente come causa di tutto convenisse perfettamente; e pensai, se la cosa è così, vuol dire che questa mente ordinatrice ordina tutte le cose nel loro insieme e ognuna dispone singolarmente nel modo che per essa è il migliore. E dunque, pensavo, chi voglia trovare la causa di ciascuna cosa, e cioè come ogni cosa si genera e perisce ed è, questi gli bisognerà trovare di codesta cosa, qual è il suo modo migliore di essere o di fare o di subire [d] alcun che. E, procedendo in questo ragionamento, pensavo che niente altro convenga all'uomo indagare, sia di esso uomo sia delle altre cose, se non ciò che è l'eccellentissimo e l'ottimo; e che, necessariamente, quegli medesimo che il meglio, dovrà conoscere anche il peggio, perché una sola e identica è la conoscenza del meglio e del peggio. Così ragionando, con grande gioia ritenevo di aver trovato in questo Anassagora chi m'avrebbe insegnato, secondo la mente mia propria, la causa di tutto ciò che è: e che egli, per esempio, avrebbe cominciato col dirmi se la terra è [e] piana o rotonda; e, dopo dettomi questo, mi avrebbe spiegato perché è così e perché non può essere che così, allegando la ragione del meglio, e cioè che per essa il meglio era appunto di esser così o così; e se poi mi dirà che ella è nel mezzo, mi chiarirà che per lei il meglio era appunto di essere nel mezzo; e se mi dimostrerà questo, ecco, dicevo, ch'io son pronto a non desiderar più altre cause di altro [98a] genere. E anche del Sole ero

preparato a non domandare di più; e così della Luna e degli altri astri, e dei loro rapporti di velocità e dei loro ritorni e delle altre loro vicende: e cioè in che modo per ciascuna cosa il meglio sia che faccia quello che fa e subisca quello che subisce. Né io in vero mi sarei mai immaginato che costui, il quale sosteneva che codeste cose erano state ordinate da una mente, assegnasse poi loro una causa diversa da questa, che il meglio per esse sia d'esser così come sono. E quindi [b] pensavo che egli, assegnando a ciascuna cosa individualmente e a tutte collettivamente questa causa, anche avrebbe dichiarato qual è l'ottimo per ciascuna e il comun bene per tutte. E queste mie speranze non le avrei date per tutto l'oro del mondo; e, presi con grande sollecitudine que' suoi libri, mi misi a leggerli con la maggiore rapidità, perché volevo con la maggiore rapidità conoscere il meglio e il peggio.

XLVII. Ed ecco invece, o amico, che da così alta speranza io mi sentivo cader giù e portare via man mano che, procedendo nella lettura, vedevo quest'uomo non valersi affatto della mente, non assegnarle alcun principio di causalità [c] nell'ordine dell'universo, bensì presentare come cause e l'aria e l'etere e l'acqua e altre cose molte, e tutte quante fuori di luogo. E mi parve fosse proprio lo stesso che se uno, pur dicendo che Socrate tutto quello che fa lo fa con la mente, quando poi si provasse a voler determinare le cause di ogni cosa ch'io faccio, incominciasse col dire che ora, per esempio, io sono qui seduto per ciò che il mio corpo è composto di ossa e di nervi; e che le ossa sono rigide, ma hanno articolazioni che le separano le [d] une dalle altre; e che i nervi sono capaci di tendersi e di allentarsi, e che avvolgono tutt'intorno le ossa insieme con la carne e con la pelle che li ricopre; e dunque, siccome le ossa sono come sospese e oscillanti nelle loro proprie giunture, e i nervi, allentandosi e tendendosi, fanno sì che ora io sia in grado di piegare in qualche modo le mie membra, questa appunto è la causa per cui ho potuto piegarmi e sedermi qui. E lo stesso anche sarebbe di questo mio conversare con voi chi lo attribuisse ad altrettali cause, allegando, per esempio, la voce l'aria l'udito e infinite altre [e] dello stesso genere, senza curarsi affatto di dir quelle che sono le cause vere e proprie: e cioè che, siccome agli Ateniesi parve bene votarmi contro, per questo anche a me è parso bene restarmene a sedere qui, e ho ritenuto mio dovere non andarmene via, e affrontare quella qualunque pena che costoro abbiano decretato. Perché da un [99a] pezzo, lo so bene, questi miei nervi e queste mie ossa sarebbero o a Mègara o in Beozia, menate colà dalla opinione di ciò che per esse era il meglio, se io non avessi ritenuto più giusto e più bello, invece di andare in esilio e di darmela a gambe, pagare alla mia città la pena, qualunque essa sia,

che ella m'impone. Ma chiamar cause ragioni di questo genere non ha che fare assolutamente. Ché se uno dice che, senza avere di codeste cose, e ossa e nervi e tutto quello che io ho, non sarei capace di fare quello che mi sembri dover fare, sta bene, costui dirà il vero; ma dire che queste sono la causa per cui io faccio quello che faccio, e dire al tempo stesso che io opero con [b] la mente ma senza che ci sia per la mia parte la scelta del meglio, questo in verità è il più grossolano e insensato modo di parlare. E significa essere incapaci di discernere che altro è la causa vera e propria, altro quel mezzo senza cui la causa non potrà mai esser causa. E tuttavia proprio questo, quasi fosse la vera causa, la più parte degli uomini, brancolando come nel buio, chiamano causa: e le danno un nome che non è suo. Ecco perché, per esempio, c'è chi, ponendo intorno alla terra un movimento vorticoso, immagina ch'ella sia tenuta ferma da questo moto del firmamento; e c'è chi immagina la terra come una madia piatta, e sotto le pone l'aria come sua base e sostegno. Ma quel [c] potere onde cielo e terra si trovano oggi disposti come fu possibile un giorno fossero disposti nel modo migliore, codesto potere né lo ricercano essi né credono abbia alcuna sua forza divina; bensì credono di poter ritrovare un Atlante assai più forte e più immortale di questo, e meglio capace di contenere in sé l'universo; e ciò che è il bene, che è ciò che lega ogni cosa al suo fine, non pensano affatto né che veramente colleghi cosa veruna né che la contenga. Ora io, dunque, per apprendere una causa di tal genere, in che modo ella è, ben volentieri mi sarei fatto discepolo di chicchessia. Ma siccome ne rimasi privo, e non fui capace [d] né di trovarla da me né di apprenderla da altri, mutai modo di navigazione. Vuoi tu, o Cebète, ch'io mi provi ora a spiegarti come mi son dato da fare in questo nuovo modo per la ricerca della vera causa? - Ma pensa, disse, con che entusiasmo io lo desidero!

XLVIII. - Dopo ciò, egli disse, stanco com'ero di tali indagini, credetti bene guardarmi da questo, che cioè non mi capitasse come a coloro che durante una eclissi contemplano e indagano il sole: alcuni infatti ci perdono gli occhi, se non si limitano a considerarne l'immagine riflessa [e] nell'acqua o in qualche cos'altro di simile. E così pensai anch'io, e temetti mi s'accecasse del tutto l'anima a voler guardare direttamente le cose con gli occhi e a cercare di coglierle con ciascuno dei sensi. E mi parve che mi bisognasse rifugiarmi nei concetti, e considerare in essi la realtà delle cose esistenti. Sebbene forse, in certo senso, [100a] la similitudine non si addice. Perché io non posso ammettere che chi considera le cose nei loro concetti le vegga in immagine più di chi le consideri nella loro realtà. Io mi misi dunque per questa via; e, assumendo caso per caso come vero quel concetto che io giudicassi più sicuro e più saldo, le cose che a codesto

concetto mi parevano accordarsi, queste ritenevo come vere, sia rispetto alla causa sia rispetto a tutte le altre questioni; quelle che no, ritenevo come non vere. Ma voglio chiarirti meglio ciò che intendo di dire. Perché penso che tu ora non capisca. - No, disse Cebète, non troppo.

[b] XLIX. - Eppure, rispose Socrate, questo ch'io dico non è niente di nuovo, ma quello sempre che già altre volte e anche nel precedente ragionamento non ho mai cessato di dire. E ora son qui per tentare di dimostrarti qual è questa specie di causa che mi sono costruita, e torno di nuovo a quei punti dei quali già fu discorso più volte, e ricomincio da quelli. Poniamo dunque che esista un bello in sé, un buono in sé, un grande in sé, e così via: le quali cose se tu mi concedi e ammetti che esistano realmente, io ho speranza, movendo da queste, di scoprire la vera causa e di dimostrarti che l'anima è immortale. - Sta [c] bene, disse Cebète: fa pur conto ch'io ti conceda ciò; e affretta, ti prego, le tue conclusioni. -Esamina dunque, egli disse, quello che da codesti punti consegue, se anche a te pare lo stesso che a me. A me pare infatti che, se c'è cosa bella all'infuori del bello in sé, per nessuna altra cagione sia bella e non perché partecipa di codesto bello in sé. E così dico, naturalmente, di tutte le altre cose. Consenti tu che la causa sia questa? - Consento, rispose. - E allora, riprese Socrate, io non capisco più e non posso più riconoscere le altre cause, quelle dei dotti. E se uno mi dice perché una qualunque cosa è bella, sostenendo che è bella o perché ha un colore brillante o [d] perché ha una sua figura o comunque per altre proprietà dello stesso genere, ebbene, io tutte codeste altre cause le lascio perdere, perché in esse tutte mi confondo; e mi tengo fermo a questa mia, sia pur ella semplice e grossolana e forse anche sciocca: e cioè che niente altro fa sì che quella tal cosa sia bella se non la presenza o la comunanza di codesto bello in sé, o altro modo qualunque onde codesto bello le aderisce. Perché io non insisto affatto su questo modo, e dico solo che tutte le cose belle sono belle per il bello. E questo pare a me che sia l'argomento più sicuro per rispondere a me stesso e ad altri; e, tenendomi [e] stretto a questo, penso che non potrò mai cadere, e che per me e per ogni altro la cosa più sicura da rispondere sia questa, che le cose belle sono belle per il bello. O non pare anche a te così? - Mi pare. - E non ti pare dunque che per la grandezza le cose grandi siano grandi e le maggiori maggiori, e per la piccolezza le cose minori minori? - Sì. - Se dunque uno ti dicesse che un tale è più grande di un altro per il capo, e che il più piccolo dei due è più [101a] piccolo egualmente per il capo, tu non potresti accettare neppure codesto: e protesteresti vivamente che tu non intendi dire altro se non che il più grande, qualunque cosa sia

più grande di un'altra, per niente altro è più grande se non per la grandezza, e che questa appunto è la causa per cui è più grande, la grandezza; e tutto ciò che è più piccolo per niente altro è più piccolo se non per la piccolezza; e che questa appunto è la causa per cui è più piccolo, la piccolezza. Infatti, se tu dicessi che per il capo uno è più grande di un altro e quest'altro più piccolo, avresti paura, credo, ti si facessero contro queste due obiezioni: primo, che per la stessa cosa il maggiore è maggiore e il [b] minore minore; e poi, che il più grande è più grande per il capo che è cosa piccola; e riconosceresti che è in verità mostruoso che uno sia grande per cosa che è piccola. Non è vero che avresti paura di tali obiezioni? - E Cebète, ridendo: Sì, certo, disse. - E anche, soggiunse, non avresti paura di dire che il dieci è più dell'otto per il due, e che proprio questo due è la causa per cui il dieci supera l'otto; e non invece che è per la pluralità, e che appunto questa pluralità è la causa del suo essere più? e che il bicùbito è maggiore del cùbito per la metà, e non invece per la grandezza? Si tratta sempre, mi pare, della stessa paura. - Di certo, disse. - E ancora, se si aggiunge uno a uno, non avresti ritegno a dire che sia codesta addizione la causa del diventar due, e, se si divide [c] uno in due, che la causa sia codesta divisione? E dirai alto e forte che tu non sai come altrimenti una data cosa si generi se non in quanto viene a partecipare di quella essenziale realtà che è propria di quella data idea di cui ella partecipa; e così, nei casi sopra detti, tu non hai altra causa da addurre di codesto diventar due se non la partecipazione alla dualità, e che di questa dualità bisogna partecipino le cose che sono per diventar due, e della unità la cosa che è per diventar uno; e le divisioni e le addizioni e tutte le altre sottigliezze di questo genere le manderai a spasso, lasciando ai più sapienti di te che se ne servano [d] nelle loro risposte: ma tu, per paura, come si dice, della tua propria ombra e della tua ignoranza, ti terrai stretto all'appoggio sicuro di codesta ipotesi e risponderai in questo modo. Che se poi qualcuno si ostini contro codesta ipotesi per se sola, lo lascerai dire e non risponderai se prima tu non abbia esaminato le conseguenze che da quella risultano, e cioè se ti pare siano d'accordo fra loro o no; e, quando ti bisogni dar conto di codesta ipotesi in sé, allora procederai allo stesso modo ponendo a sua volta un'altra ipotesi, quella che ti sembri via via la migliore fra quelle che sono più in alto e cioè di carattere più universale, fino a che tu non giunga a qualche cosa che sia [e] sufficiente per se medesimo; e così non ti impiglierai nella confusione degli antilogici, i quali mettono in discussione contemporaneamente il punto di partenza e le sue conseguenze, se veramente vuoi scoprire delle cose la verità. Perché costoro, mi sembra, della verità non fanno alcun conto né si danno alcun pensiero, capaci come sono, per effetto di quella loro sapienza che mescola insieme e confonde ogni cosa, di

piacere ugualmente a se stessi; ma [102a] tu, se davvero sei filosofo, credo farai come io ti suggerisco. - Verissimo dici, esclamarono insieme Simmia e Cebète. ECH. E di certo avevano ragione, o Fedone: è una meraviglia a sentire con che lucidezza, anche per chi abbia scarsa intelligenza, Socrate espose il suo pensiero. FED. Proprio così, o Echècrate; e così parve anche a tutti i presenti. ECH. E difatti anche a noi che non ci eravamo e che ascoltiamo ora soltanto. E che disse dopo di ciò?

L. FED. Quando, per quello che mi rammento, gli fu consentito codesto, e si era tutti d'accordo che in corrispondenza [b] di ogni cosa esiste un'idea, e che tutte le cose, in quanto partecipano delle idee, appunto da esse prendono il loro nome; dopo di ciò egli domandò: - Se dunque, disse, tu ragioni così, quando affermi che Simmia è più grande di Socrate e più piccolo di Fedone, non ammetti allora che in Simmia ci sono tutt'e due insieme queste qualità, grandezza e piccolezza? - Sì, certo. - Ma in realtà, egli soggiunse, quando dici che Simmia è più grande di Socrate, sei tu d'accordo che la verità vera non è precisamente così come apparisce dalla espressione verbale? e che infatti Simmia non già per sua propria natura [c] è più grande, cioè in quanto è Simmia, bensì a cagione della grandezza che si trova ad avere; e, d'altra parte, che è più grande di Socrate, non già perché Socrate è Socrate, ma solo perché Socrate ha la piccolezza in relazione alla grandezza di Simmia? - E' vero. - E ancora, sei d'accordo che Simmia è superato da Fedone non già perché Fedone è Fedone, ma perché Fedone ha la grandezza rispetto alla piccolezza di Simmia? - Sta bene. - Così dunque Simmia ha nome di esser piccolo e grande al tempo stesso perché si trova nel mezzo tra Fedone e Socrate; e alla grandezza dell'uno sottopone, perché la [d] superi, la piccolezza propria, e presenta all'altro la propria grandezza che supera la piccolezza di quello. E aggiunse, sorridendo: - Ho l'aria di parlare come un estensore di contratti: ma comunque, tu vedi, la cosa è proprio così com'io dico. Cebète assenti. - E parlo in questo modo perché desidero tu venga nella stessa persuasione mia. Ora a me pare che non solo la grandezza per se medesima non voglia mai esser grande e piccola al medesimo tempo, ma altresì la grandezza che è in noi non voglia mai accogliere la piccolezza e tanto meno esserne superata: e allora delle due l'una, o fugge e cede il posto, [e] quando il suo contrario, la piccolezza, le si avvicina, o addirittura, quella sopravvenendole, perisce; ma di restar ferma al suo posto e ricevere in sé la piccolezza ed esser diversa da ciò che era prima, questo non vuole assolutamente. Allo stesso modo che io, Socrate, se in un dato momento mi sono fermato ad accogliere la piccolezza, pur rimanendo

quello che sono, ecco che io, lo stesso Socrate di prima, sono piccolo, ma quel che già era grande non può tollerare di essere piccolo: e così anche il piccolo che è in noi non vorrà mai né diventare né esser grande; e in generale nessuno dei contrari può tollerare di divenire o essere il suo stesso contrario restando contemporaneamente quello che [103a] era prima; e, se un caso simile gli accade, o se ne va o perisce... - Mi pare proprio che sia così, disse Cebète.

II. E uno dei presenti, non ricordo bene chi fosse, udito ciò, disse: - Ma nei nostri ragionamenti di prima non s'era tutti d'accordo a dire proprio l'opposto di quel che si dice ora, e cioè che dal piccolo si genera il grande e dal grande il piccolo, e che insomma la generazione de' contrari avviene in questo modo, i contrari dai loro contrari? E ora mi pare si dica che codesto non potrà essere mai. E Socrate, vòlto il capo e udito colui, - Bravo, disse, [b] che te ne sei rammentato! Se non che tu non pensi alla differenza tra quel che si dice ora e quello che si diceva prima. Prima si diceva che da cosa contraria nasce cosa contraria; e ora si dice che il contrario in sé non può mai divenir contrario a se stesso, né quello ch'è in noi né quello che è nella natura. Allora, amico mio, si ragionava delle cose che hanno in sé i contrari e alle quali diamo nome dal nome di essi contrari; ora si ragiona de' contrari in sé, dei quali, in quanto sono nelle cose, le cose nominate prendono il nome. E sono appunto questi contrari in sé che [c] noi riteniamo non vorranno mai accettare di generarsi gli uni dagli altri. E insieme, vòlto gli occhi a Cebète, disse: - Che forse, o Cebète, anche te turba qualcuna delle obiezioni che disse costui? - No, rispose Cebète; per codesto, ora, non sono turbato: ma non voglio dire che parecchi dubbi non mi turbino tuttavia. - Su questo dunque, riprese Socrate, senz'altro, siamo tutti d'accordo: che non mai il contrario sarà contrario di se medesimo. - Perfettamente, disse Cebète.

LII. - E ora, disse, vedi un po' se anche su questo non sei d'accordo con me. C'è qualche cosa che tu chiami caldo e qualche cosa freddo? - Certo. - E sono lo stesso che neve e fuoco? - Oh no, non dico codesto. [d] - Dunque altra cosa dal fuoco, il caldo; e altra cosa dalla neve, il freddo. - Sì. - Ma di questo, credo, sei persuaso di certo, che giammai la neve, che realmente sia neve, ricevendo in sé, come dianzi dicevamo, il caldo, possa seguitare a essere quello che era prima, cioè neve, e insieme caldo; bensì, avvicinandosele il caldo, o si trarrà indietro da esso o perirà. - Sta bene. - E così pure il fuoco, avvicinandoglisi il freddo, o si ritirerà o perirà; e non si darà mai ch'esso tolleri, ricevendo in sé il freddo, di seguitare a essere quello

che era, cioè fuoco e [e] insieme freddo. - Verissimo, disse. - Or dunque avviene, riprese Socrate, per talune cose di questo genere, che non solamente l'idea in sé abbia diritto al suo proprio nome in perpetuo, ma anche abbia diritto a codesto nome qualche altra cosa che non è propriamente lo stesso che quell'idea; ma ha sempre di quell'idea la forma ogni volta che comparisce nel mondo. In quest'altro esempio ti riuscirà forse più chiaro ciò che intendo dire. Il dispari ha diritto d'aver sempre questo nome di dispari che gli diamo ora, o no? - Senza dubbio. - Ed esso solo di tutte le cose che esistono - perché questo è il problema che io pongo - oppure anche qualche cos'altro [104a] che non è propriamente lo stesso che il dispari, e tuttavia bisogna chiamarlo, oltre che col suo proprio nome, anche con questo di dispari, perché è di tale natura che dal dispari non si scompagna mai? Intendo dire con ciò quel che può capitare, per esempio, al tre e ad altre cose molte. Vedi il caso del tre. Non ti pare che il tre abbia da esser chiamato sempre, oltre che col suo proprio nome di tre, anche con quello di dispari, sebbene non siano la stessa cosa il dispari e il tre? Eppure sono di tal natura e il tre e il cinque e insomma tutta la metà della serie dei numeri, che, pur non essendo ciascuno di essi lo stesso che il di-[b] spari, sempre tuttavia ciascuno di essi è dispari. E similmente il due e il quattro e tutta l'altra fila dei numeri, pur non essendo ciascuno lo stesso che il pari, tuttavia ciascuno di essi è sempre pari. Sei d'accordo con me, o no? - E come no?, disse. - E dunque sta bene attento, soggiunse, a quello che voglio chiarire. Ed è questo: che cioè, evidentemente, non solo codesti contrari in sé non si ricettano l'un l'altro, ma anche tutte le cose le quali, pur non essendo contrarie l'una all'altra, hanno sempre in sé idee contrarie, anche queste, è chiaro, non ricevono in sé, nessuna, quell'idea la quale sia contraria o quella che è in loro; e anzi, questa sopravvenendo, o [c] periscono o si ritraggono. Non diremo che il tre sarà pronto a morire o a patire altra sorte qualsiasi, piuttosto che sopportare, seguitando a essere tre, di diventar pari? - Proprio così, disse Cebète. - Ma pure, disse Socrate, certamente il due non è contrario al tre. - No certo. - Dunque, non solamente le idee contrarie non sopportano che l'una sopravvanzi l'altra, ma anche altre cose, quali esse siano, nessuna sopporta che sopravvanzi su lei l'idea contraria a quella di cui essa partecipa. - Giustissimo, disse, questo che dici.

LIII. - E allora vuoi tu, diss'egli, che ci proviamo, se siamo buoni, a definire di che natura sono queste cose? - Bene, proviamoci. - Non saranno quelle, disse, [d] o Cebète, le quali se un'altra cosa qualunque riesce a dominarle, sono costrette da codesta non solo ad assumere ciascuna l'idea propria di quella che la domina, ma anche quella di un dato contrario al contrario di cui dissi sopra? - Come dici? - Né più né

meno di quello che dicevamo ora. Tu capisci bene di certo che, qualunque cosa l'idea del tre riesca a dominare, ella deve necessariamente non solo essere tre ma anche dispari. - D'accordo. - E a una cosa come questa dei tre, naturalmente, non potrà giungere l'idea contraria a quella, quale si sia, che informa e produce il tre. - No, certo. - E non era l'idea del dispari che produceva il tre? - Sì. - E non è contraria a questa l'idea del pari? - Sì. - Dunque [e] al tre non giungerà mai l'idea del pari. - Non c'è dubbio. - Ciò significa che il tre non è partecipe all'idea del pari. - Non è partecipe. - Impari quindi è l'idea del tre. - Sì. - Quello dunque ch'io dicevo di definire, quali cose, pur non essendo contrarie a un dato contrario, tuttavia non ricevono esso contrario; come, nell'esempio citato ora, il tre, pur non essendo contrario al pari, non perciò lo riceve perché porta sempre sopra di sé il contrario a esso pari, e così il due porta sempre il contrario al dispari, e il fuoco al freddo, e altre cose innumerevoli [105a]; vedi ora dunque se accetti questa definizione: e cioè che non solo il contrario non ammette il suo contrario, ma anche quella qualunque cosa la quale porti seco, dovunque vada, un suo contrario, codesta cosa, dico, che porta seco un suo contrario, non potrà mai accogliere in sé il contrario del contrario che da lei è portato. E ancora, vedi di ricordarti. Non è male sentir parlare più volte di una cosa. Il cinque non riceverà l'idea del pari, né quella del dispari il dieci ch'è doppio del cinque. E' pur vero che questo doppio anche per se medesimo è contrario a un'altra cosa, ma al tempo stesso non riceverà [b] mai l'idea del dispari. E così una frazione come il $\frac{3}{2}$ e tutte le altre di questo genere come $\frac{1}{2}$ che hanno per denominatore il 2, non ricevono l'idea dell'intero; e nemmeno la ricevono frazioni come $\frac{1}{3}$ e tutte le altre dello stesso genere che hanno per denominatore il 3. Mi segui? sei anche tu di questa mia opinione? - Ti seguo, disse, e sono della tua stessissima opinione.

LIV. - E ancora, disse, da capo, rispondi: ma non mi rispondere con la stessa parola con cui io ti interrogo; prendi esempio da me. Dico questo perché, oltre quella tal risposta sicura che dicevo prima dal ragionamento che s'è fatto ora vedo che ne vien fuori un'altra egualmente sicura. Dunque, se tu non mi domandi: Quel corpo sarà [c] caldo in cui si generi... che cosa?, io non ti darò quella tal risposta sicura ma stolta, quello in cui si generi calore, perché, da ciò che s'è detto ora, ne viene fuori un'altra più sottile, e cioè, quello in cui si generi fuoco. E anche, se tu mi domandi: Quel corpo sarà ammalato in cui si generi... che cosa?, io non ti risponderò, quello in cui si generi malattia, bensì, quello in cui si generi febbre. E ancora, se mi domandi: Quel numero sarà dispari in cui si generi... che cosa?, io non ti risponderò, quello in cui si generi disparità, bensì, quello in cui si

generi mònade; e così via. Vedi ora se hai capito bene quello che voglio dire. - Ma benissimo, disse. - E allora, disse, rispondi: Vivo sarà quel qualunque corpo in cui si generi... che cosa? - Quello in cui l'anima si generi, disse. - Ed [d] è sempre così? - E come no?, rispose. - Dunque l'anima, qualunque cosa ella investa di sé, sempre dove entra arreca vita? - Sempre, disse: sicuramente. - E dimmi, alla vita c'è qualche cosa contrario, o non c'è? - C'è, disse. - E che cos'è? - Morte. - Dunque l'anima non sarà mai che possa accogliere in sé il contrario di ciò che sempre ella reca seco; secondo s'è rimasti d'accordo dopo quel che dicemmo. - Perfettamente, disse Cebète.

LV. - Ebbene, ciò che non può ricevere l'idea del pari come lo chiamavamo or ora? - Impari, disse. - E ciò che non può ricevere giustizia, e ciò che non può rice-[e] vere cultura? - Incolto, disse: e l'altro, ingiusto. - Sta bene. E ciò che non può ricevere morte come lo chiamiamo? - Immortale, disse. - Dunque l'anima non riceve morte? - No. - Allora l'anima è immortale. - Immortale. - Bene, disse. Questo per ora dobbiamo dire ch'è dimostrato: che ne pare a te? - Sì, o Socrate; e in maniera soddisfacente. - Or via, soggiunse, o Cebète: se l'impari fosse di necessità [106a] imperituro, potrebbe il tre esser altro che imperituro? - Certamente. - E se anche il non-caldo fosse di necessità imperituro, quando alcuno avvicinasse caldo a neve, la neve in quanto neve, non scapperebbe via intatta e senza liquefarsi? Perché di certo né potrebbe perire e nemmeno restare ferma al suo posto per ricevere il calore. - Verissimo, disse. - Allo stesso modo, dico, se anche il non-freddo fosse imperituro, quando sul fuoco sopravvenisse alcunché di freddo, non mai esso si spegnerebbe e nemmeno perirebbe, ma se n'andrebbe via sano e salvo. - Necessariamente, disse. - O dunque, [b] non bisognerà dire il medesimo anche dell'immortale? Se è vero che l'immortale è anche imperituro, non sarà possibile all'anima, quando morte le sopravvenga, di perire: perché l'anima, è chiaro da ciò che s'è detto, non riceverà morte, né sarà mai anima morta; allo stesso modo che il tre, dicevamo, non sarà pari, e tanto meno il dispari; né mai, si capisce, sarà freddo il fuoco, e tanto meno il calore che è nel fuoco. "Ma che cosa impedisce, dirà qualcuno, non già che pari diventi dispari, come s'è pur convenuto, sopravvenendogli, il pari, ma che, morendo [c] esso dispari, in suo luogo si generi il pari?". A chi ci dicesse questo, noi non avremmo da opporgli che il dispari non perisce; perché l'impari non è imperituro. Che se invece avessimo convenuto che fosse, allora assai facilmente potremmo opporre che, sopravvenendogli il pari, il dispari e così anche il tre se ne vanno via soltanto. E del fuoco e del caldo e di ogni altra cosa potremmo sostenere lo stesso. O no? - Certamente. - E allora anche qui, su questa questione dell'immortale, se siamo d'accordo che

l'immortale è anche imperituro, l'anima, oltre che [d] essere immortale, sarà anche imperituro. E se no, bisognerà ricorrere ad altro ragionamento. - Ma non bisogna affatto, disse, almeno su questo: difficilmente infatti si potrebbe dire di un'altra cosa che non ammette corrompimento, se poi ha da ammettere corrompimento l'immortale che è eterno.

LVI. - Iddio, disse Socrate, ed essa stessa l'idea della vita e se altro v'è di immortale, da tutti, credo, si vorrà ammettere che giammai possono perire. - Certamente, rispose: da tutti gli uomini, e anche più, credo bene, dagli dèi. - Se dunque l'immortale è anche incorruttibile, [e] non sarà essa l'anima, posto che è immortale, anche imperitura? - Necessariamente. - E quindi, se morte s'abbatte su l'uomo, la parte di lui che, come sembra, è mortale, muore, la parte che è immortale, se ne va via salva e incorrotta sfuggendo alla morte. - E' chiaro. - Tanto più dunque, disse, o Cebète, l'anima che è immortale [107a] e imperitura: e veramente le anime nostre abiteranno nell'Ade. - O Socrate, io per me, rispose, non ho nulla da opporre a codesto tuo ragionamento; né in verun modo saprei negar fede alle tue parole: ma se qualche cosa hanno tuttavia da dire il nostro Simmia o qualche altro, sarà bene che non tacciano. Perché io non so a quale altra occasione diversa da questa potrebbe voler rimandare la disputa chi abbia desiderio su tale argomento di parlare ancora o di ascoltare. - In verità, disse Simmia, neanch'io ho più ragione di dubitare, dopo quello che si è ammesso; ma certo, la gravità del soggetto di cui stiamo disputando, e la poca fiducia che io ho di questa nostra debolezza umana [b], mi sforzano tuttavia a ritenere dentro me alcun dubbio su quello di cui abbiamo discusso. - Sì, o Simmia, disse Socrate, e non solo è ragionevole codesto che dici, ma fai bene a dirlo; e anzi, quelle nostre prime ipotesi, se anche non sono esse a te e agli altri cagione di dubbio, gioverà in ogni modo, per maggior sicurezza, riesaminarle da capo. E quando sarete riusciti a chiarirle quanto basti alla vostra persuasione, allora, credo, potrete seguire il ragionamento, in ciò almeno che sia possibile a uomo mortale seguirlo. E quando ne sarete sinceramente convinti, allora non avrete più niente da ricercare più in là. - Verissimo parli, egli disse.

LVII. - Ebbene, o amici, questo, se non altro, sarà [c] bene sia chiaro nella mente: che, se l'anima è immortale, ella avrà bisogno se ne abbia cura; né solo per questo spazio di tempo che chiamiamo vita, ma per sempre; e che oramai, dopo quel che s'è detto, anche il pericolo, a chi non ne abbia cura, dovrà apparire assai grave. Infatti, se la morte fosse una liberazione da ogni cosa, gran fortuna sarebbe

pe' tristi, morendo, sentirsi liberi non solo del corpo, ma, nello stesso momento, insieme con l'anima, anche della lor propria tristizia. Ma ora che l'anima ci si è rivelata immortale, nessuno scampo ella potrà avere dai mali né [d] alcuna salvezza, se non in quanto divenga il più possibile virtuosa e intelligente. Perché nient'altro l'anima ha seco, andando nell'Ade, all'infuori della sua cultura e del suo costume, che è ciò appunto, come dicono, che grandemente giova o nuoce a chi muore, subito al principio del suo viaggio nell'al di là. E si dice così : che dunque, appena uno cessa di vivere, il suo dèmone, quello che lo ha avuto in sorte durante la vita, prende a menarlo in un certo luogo; quando poi, quelli che sono stati ivi radunati, si siano lasciati giudicare, allora bisogna che di lì passino nell'Ade, [e] e per guida hanno appunto colui al quale è stato assegnato di condurre le anime da codesto luogo nell'Ade. E, dopo subita colà quella sorte che debbono subire e aspettato quel tempo che devono aspettare, un'altra guida gli riconduce qua; e questo avviene entro molti e lunghi periodi di tempo. E la strada non è come dice il Tèlefo [108a] di Eschilo: "... semplice via conduce all'Ade" dice colui; e invece a me pare che non sia né semplice né una sola; altrimenti non bisognerebbero guide; né alcuno mai sbaglierebbe per andare in alcun luogo, se la strada fosse una sola. In realtà pare ci siano diramazioni e biforcazioni parecchie; e dico questo argomentandolo dai sacrifici e dalle cerimonie che usano qui. Dunque, l'anima buona e intelligente segue il suo dèmone, e non ignora la sua sorte e condizione presente; ma quella che è tuttavia desiderosa del corpo, come già dissi prima, per lungo tempo [b] è conturbata e agitata dalla passione di quello e della regione visibile; e alla fine, dopo molto lottare e molto patire, trascinata a forza e a stento dal dèmone che le fu assegnato, se ne va via. E giunta dove sono le altre, l'anima impura e che ha commesso qualche cosa di impuro, o perché si sia contaminata di uccisioni inique o abbia compiuto altre male azioni sorelle a queste e di anime sorelle; quest'anima, dico, ognuno la fugge e la scansa, e nessuno vuol esserle compagno e guida, e tutta sola se ne va er-[c] rando in gran pena e incertezza fino a che non siano trascorsi que' certi periodi di tempo dopo i quali per forza è menata via alla sede che le spetta. Invece l'anima che ha trascorsa la propria vita con purità e temperanza, trovati a compagni e guide degli dèi, ecco che subito se ne va ad abitare ognuna nel luogo che le conviene. Vi sono poi nella terra molti e mirabili luoghi; ed essa stessa la terra, secondo che un tale riuscì a persuadermi, non è né così fatta né così piccola com'è ritenuta da coloro che ne sogliono ragionare.

[d] LVIII. E Simmia: - Che cosa vuoi dire, disse, o Socrate, con questo? Perché veramente della terra anch'io ho sentito parlare più

volte; non però al modo che persuade te. E perciò ascolterei volentieri. - Ma sì, o Simmia; né credo ci voglia arte di Glauco a esporti le cose come io me le figuro. Piuttosto, dimostrare che sono vere, questo mi pare più difficile che se avessi l'arte di Glauco; oltre che, forse, nemmeno sarei capace; e, anche se fossi, la vita che mi rimane, caro Simmia, non credo basterebbe alla lunghezza della dimostrazione. In ogni [e] modo, dirti la forma della terra quale io ho potuto immaginarmi che sia, e i suoi luoghi, non ho nessuna difficoltà. - Bene, disse Simmia, anche codesto mi basta. - Io dunque, diss'egli, anzi tutto mi sono persuaso di questo, che se la terra è collocata nel mezzo nell'universo ed è sferica, ella non ha bisogno, per non cadere, [109a] né di aria né di alcun altro appoggio di tal genere, essendo sufficiente a sostenerla il fatto che l'universo è tutto eguale da ogni parte a se stesso e che la terra è per se stessa perfettamente equilibrata. Infatti, una cosa equilibrata, posta nel mezzo di un'altra che sia eguale a se stessa, non potrà mai inclinarsi né un po' più né un po' meno da nessuna parte; e, trovandosi sempre in una condizione di perfetta eguaglianza, rimarrà ferma al suo posto senza veruna inclinazione. Anzi tutto dunque, egli disse, io mi sono persuaso di questo. - E con ragione, rispose Simmia. - Inoltre, disse, credo che la terra sia qualche cosa di molto grande per se stessa, e che noi, dal Fasi [b] alle colonne di Eracle, abitiamo soltanto una sua piccola parte; e abitiamo intorno al mare Mediterraneo come formiche o rane intorno a una palude; e altra gente molta abita altrove in molti altri luoghi simili a questo. Perché vi sono da ogni parte intorno alla terra molte cavità, e diversissime l'una dall'altra così di forma come di grandezza, nelle quali confluiscono insieme l'acqua, la nebbia e l'aria; ma essa la vera terra si libra pura nel cielo puro dove sono [c] le stelle, il quale la più parte di coloro che si occupano di queste cose chiamano ètere; e l'acqua, la nebbia e l'aria sono un sedimento di questo ètere, e insieme si riversano continuamente nelle cavità della terra. Ora, noi che abbiamo queste cavità, non ce ne accorgiamo, e crediamo di abitare in alto sopra la terra: allo stesso modo di uno il quale, abitando in mezzo alla profondità del mare, s'immaginasse di abitare su la superficie, e vedendo, attraverso l'acqua, il sole e le altre stelle, credesse cielo il mare; e non essendo [d] mai giunto, per sua inerzia e debolezza, su la superficie del mare, non avesse mai osservato, come avrebbe potuto emergendo dal mare e levando su il capo verso le regioni che abitiamo noi, di quanto queste sono più pure e più belle di quelle di chi abita nel mare, e non ne avesse mai neanche sentito parlare da altri che le avesse vedute. Ebbene, anche a noi, credo, è capitato precisamente lo stesso: ché, mentre abitiamo in una cavità della terra, crediamo di abitare in alto sopra di essa; e l'aria la chiamiamo cielo perché ci pare che attraverso questa, quasi fosse cielo, facciano lor cammino le stelle.

Ed è, ripeto, proprio la stessa cosa: anche noi, per nostra debolezza e inerzia, [e] non siamo capaci di passare attraverso l'aria fino alla sua sommità; e infatti, se uno riuscisse a spingersi fin su all'estremo lembo dell'aria, o, messe le ali, vi giungesse volando; colui vedrebbe, levando il capo fuori dell'aria, allo stesso modo che qui da noi i pesci levando il capo fuori del mare vedono le cose nostre, così vedrebbe anche le cose di lassù; e, se la natura sua fosse capace di sostenere codesta visione, riconoscerebbe che quello è il vero cielo, quella [110a] la vera luce e la vera terra. E in verità questa terra nostra e le pietre e tutta quanta la regione che noi abitiamo, sono guaste e corrose come le regioni di dentro il mare sono guaste e corrose dalla salsedine; e nel mare non nasce cosa alcuna che abbia pregio, e nulla v'è, diciamo pure, che sia perfetto, bensì vi sono scoscendimenti e sabbie e fango senza fine, e pantani dovunque sia anche terra, cose insomma che neppure sono da mettere a confronto con le bellezze di qui; e a loro volta le bellezze di lassù anche meglio dovranno apparire di gran lunga superiori a queste [b] nostre di qui. Dunque, o Simmia, se anche dire una favola è bello, val bene la pena che tu ascolti come siano le cose sopra la terra subito al di sotto del cielo. - Ma certo, rispose Simmia, noi avremo gran piacere di ascoltare questa favola, o Socrate.

LIX. - Anzi tutto dunque, o amico, egli riprese, dicono questo, che la vera terra, chi la guardi dall'alto, ha l'aspetto delle nostre palle di cuoio a dodici pezzi, iridescente, e come intarsiata di diversi colori; e di codesti colori perfino quelli che adoprano i pittori qui da noi sono immagini [c] appena. E tutta quanta la terra lassù è colorata di colori siffatti, e assai più rilucenti e più puri di questi di qui; e parte infatti è porporina, di meravigliosa bellezza, parte ha lo splendore dell'oro, parte, tutta quella ch'è bianca, è più bianca del gesso e della neve; e così dico di tutti gli altri colori che la colorano nel rimanente, che sono anche di più e più belli di quanti mai noi ne abbiamo veduti. E le stesse cavità della terra, ripiene come sono di acqua [d] e di aria, presentano lassù un lor colorito particolare: cosicché, riducendo ancor esse tra mezzo la iridescente varietà di tutti gli altri colori, la superficie della terra apparisce alla vista come un'unica ininterrotta iridescenza. Analogamente a questo suo aspetto crescono ivi i suoi prodotti, e alberi e fiori e i lor frutti; e così, medesimamente, le montagne e le pietre vi sono levigate e trasparenti, e quindi i loro colori hanno più vivo splendore; e di codeste pietre e montagne, anche quelle petruzze che qui da noi hanno sì gran pregio, non sono che frammenti, sarde diaspri [e] smeraldi, e altre simili; e insomma non c'è niente lassù che non sia della stessa vista di queste nostre gemme e anche più bello di queste. E la ragione è che lassù codeste pietre sono

pure, e non róse né guaste, come queste di qui, da putredine e da salsedine a cagione dei sedimenti che qui confluiscono e posano, e che alle pietre e alla terra, come pure agli animali e alle piante, ingenerano deformità e malattie. La terra medesima riceve bellezza da tutti questi ornamenti, come anche dall'oro e dall'argento e da tutti [111a] gli altri metalli di simil genere: tanto più che quivi, per loro propria e naturale disposizione, si vedono allo scoperto, e ce n'è gran quantità, e sono grandi e disseminati da ogni parte; cosicché a mirarla codesta terra è davvero uno spettacolo di spettatori beati. E vi sono esseri viventi e molti e di specie diverse, e anche uomini; e gli uomini abitano alcuni verso l'interno della terra, altri su le rive dell'aria come noi su le rive del mare, altri in isole non lontane dal continente e circondate tutt'intorno dall'aria; e, in una parola, ciò che per noi, cioè, dico, per la consuetudine nostra, è l'acqua e il mare, per quelli di [b] lassù è l'aria, e ciò che per noi è l'aria, per costoro è l'etere. E le stagioni hanno ivi tal temperanza che non vi sono ammalati; e gli uomini non solo vi campano assai più tempo che qui, ma anche, per la finezza della vista, dell'udito, dell'intelligenza e in genere di tutte le altre facoltà, sono alla stessa distanza da noi che la purezza dell'aria dalla purezza dell'acqua e la purezza dell'etere da quella dell'aria. E inoltre vi sono boschi sacri agli dèi e templi dove gli dèi abitano realmente; e vi sono oracoli e divinazioni e contatti diretti con gli dèi, e insomma per-[c] sonali comunioni di essi stessi gli uomini con essi stessi gli dèi. E anche il sole, la luna e le stelle si veggono da codesti uomini direttamente quali sono in realtà; e così essi godono di ogni altra beatitudine che è conseguenza delle cose sopra dette.

LX. Dicono dunque che la terra nel suo insieme sia così, e così siano le cose intorno alla sua superficie. Dentro di essa poi, tutt'intorno, e in corrispondenza alle sue cavità, sono molte regioni, alcune più profonde e più aperte di questa che abitiamo noi, altre più profonde ma con [d] minore apertura, e ce n'è di quelle che hanno minore profondità di questa nostra e sono più estese. Tutte. queste regioni sono perforate in più parti da sotterranei ora più stretti ora più larghi che comunicano fra loro; e vi sono appunto vie di comunicazione onde scorre molta acqua da una regione all'altra come da un bacino in altro bacino; e vi sono sotto la terra smisurate masse di fiumi perenni e di acque calde e fredde, e molto fuoco, e grandi fiumi di fuoco, e molti anche di liquido fango, ora più chiaro [e] ora più limaccioso, come in Sicilia quei fiumi di fango che scorrono davanti la lava, ed essa stessa la lava. E di codesti fiumi si empiono via via tutte le regioni, secondo che in ogni regione si riversi via via il flutto delle correnti. E tutte queste acque le agita in su e in giù come una specie di altalena che è dentro la terra. E questa altalena è dovuta,

io credo, a questa cagione. Una delle voragini della terra, oltre che fra tutte le altre grandissima, anche [112a] attraversa la terra tutta quanta da una estremità all'altra; ed è quella voragine di cui parla Omero quando dice, "lungi, sotterra, dove profondissimo un baratro s'apre", e che anche altrove e Omero e molti altri poeti hanno chiamata Tartaro. Di fatti in questa voragine confluiscono tutti i fiumi, e da questa di nuovo tutti quanti refluiscono fuori; e ognuno di questi fiumi diviene di volta in volta della stessa natura della terra in cui si trova a scorrere. Ora, la cagione [b] di siffatto confluire e refluire di tutte le fiumane dal Tartaro è questa, che laggiù tutto questo umore non ha né fondo né base; e quindi oscilla e ondeggia in su e in giù, e anche l'aere e il fiato che gli sono d'attorno fanno lo stesso, perché sono tratti a seguirlo sia quando si spinge verso le regioni della terra che sono dalla parte di là, sia quando si spinge verso le regioni di qua; e, come accade di chi respira che il fiato sempre va e viene fluendo senza interruzione, così anche là questo fiato che oscilla insieme con l'umore produce venti terribili e sterminati entrando e [c] uscendo. Quando dunque la massa d'acqua si ritrae verso la regione che la gente, come sai, chiama 'giù in basso', ecco che si riversa attraverso la terra in que' luoghi lungo le correnti che sono da quella parte, e le riempie come riempiono lor canali quelli che attingono acqua; e quando poi recede di là e rompe dalla parte nostra, allora empie le fiumane che sono di qua; e queste, come quelle, riempite, scorrono per i lor condotti attraverso la terra, e, giunte in quei luoghi ai quali ognuna s'è aperta la sua via, formano mari e laghi e fiumi e fonti; o poi di lì novamente si sprofondano giù sotto la terra, e, dopo aver percorso, quale [d] regioni più estese e di più, quale meno estese e di meno, si riversano di nuovo nel Tartaro, alcune molto più giù del punto da cui l'impeto dell'altalena le sospinse in alto, altre meno, ma tutte sboccano in un punto più basso di quello da cui sgorgano; e ce n'è che sboccano dalla parte opposta a quella da cui ruppero fuori, altre dalla stessa parte; e ce n'è di quelle che, dopo fatto a dirittura tutto intorno il giro della terra rivolgendosi intorno ad essa o una o più volte a modo di spirale come fanno i serpenti, discese il più possibile in giù imboccano di nuovo nel [e] Tartaro. Ed è possibile scendere giù in direzione di una parte e dell'altra fino al centro; ma non oltre il centro; perché, per ciascuna delle due serie dei fiumi, viene a trovarsi in salita quella parte che discende al centro dal lato opposto.

LXI. Di questi fiumi dunque ce n'è parecchi altri e grandi e di natura diversa; ma, fra questi molti, ce n'è quattro, dei quali il maggiore, e che scorre tutto intorno alla terra più lontano dal centro, è quello chiamato Oceano; dirimpetto a questo, e scorrente in senso

contrario, c'è l'Acheronte, il quale attraversa luoghi deserti, e poi, inabissandosi [113a], come sai, sotto la terra, giunge alla palude Acherusiade: quivi convengono la più parte delle anime dei morti, le quali, dopo rimaste colà quello spazio di tempo che a ciascuna è destinato, alcune più lungo altre più breve, sono rimandate di nuovo nel mondo a rigenerarsi in forme di esseri viventi. Un terzo fiume scaturisce nel mezzo tra questi due, e vicino alla sua scaturigine dilaga in un luogo ampio e riarso da molto fuoco, e fa una palude più vasta del nostro mare, ribollente d'acqua e di fango; [b] di là poi muove in giro, torbido e fangoso, e, serpeggiando per entro la terra, passa per altri luoghi finché giunge a una estremità della palude Acherusiade, ma senza mescolare con quella le sue acque; e, dopo fatti più giri a spirale sotto la terra, imbocca nel Tartaro, ma in un punto più basso della sopraddeita palude. Questo fiume è quello che chiamano Piriflegetonte; del quale sono come frammenti quelle colate di lava che erompono fuori sopra la terra, dovunque trovino una via d'uscita. Dirimpetto a questo scaturisce il quarto fiume: il quale dapprima dilaga, come dicono, in una regione orrida e selvaggia e che ha [c] da per tutto il colore del ciano, ed è quella regione che chiamano Stigia; e la palude che fa questo fiume imboccandovi la chiamano Stige. Questo fiume, dopo imboccato in codesto luogo e attinte quivi nell'acqua certe sue orribili forze, si sprofonda sotto terra, e, girando a spirale, scorre in senso contrario al Piriflegetonte e con esso s'incontra nella palude Acherusiade dal lato opposto. Neppur questo fiume mescola con altra acqua le sue acque; e anche questo, dopo girato in cerchio, si getta nel Tartaro dal lato opposto al Piriflegetonte. Il suo nome, come dicono i poeti, è Cocito.

[d] LXII. Questa dunque è la forma e la natura della terra. Ora, quando i morti giungono al luogo dove è menato ognuno dal suo dèmone, per prima cosa si sottomettono al giudizio; e si distinguono coloro che hanno vissuto bene e santamente e quelli che no. E quelli i quali si riconosca abbiano tenuta nella vita una via di mezzo, giunti alle rive dell'Acheronte, salgono su quelle navicelle che sono là appunto per loro, e arrivano così alla palude Acherusiade; e quivi dimorano, e, scontando lor pene, si purificano e sciolgono delle colpe se mai ne hanno commesse, [e] e delle buone azioni ricevono premi ognuno secondo il suo merito. E quelli i quali siano riconosciuti in istato di inespiabilità per la gravezza dei loro peccati, come chi abbia commesso sacrilegi molti e gravi, e uccisioni inique e molte e in onta alle leggi, o altrettali misfatti, costoro il meritato castigo li getta nel Tartaro, e di lì non escono fuori mai più. Quelli invece che siano incorsi in colpe espiabili sì ma gravi, come chi, per esempio, in un impeto di collera, abbia fatto violenza al padre o alla madre e poi

[114a] se ne sia pentito e abbia vissuto così il resto di sua vita; o chi sia divenuto omicida per altro motivo simile e allo stesso modo se ne sia pentito; costoro debbono sì, necessariamente, precipitare nel Tartaro, ma poi, trascorso laggiù un anno dalla loro caduta, ecco che la marea li ricaccia fuori, gli omicidi lungo il Cocito, i percotitori del padre e della madre lungo il Piriflegetonte; e quando, trasportati da queste fiumane giungono a livello della palude Acherusiade, quivi allora gridano e invocano, gli uni quelli che uccisero, gli altri quelli cui fecero violenza, e, chiamandoli [b] a nome, pregano e supplicano che gli lascino uscir fuori nella palude e che gli accolgano; e, se riescono a persuaderli, escono fuori e così hanno pace dai loro mali; se no, sono riportati via un'altra volta nel Tartaro, e dal Tartaro sono ributtati un'altra volta nei fiumi, e mai cessano di patire quest'alternativa vicenda se prima non hanno persuaso coloro a cui fecero offesa: perché questa è la pena che da quei giudici fu loro inflitta. Quelli poi i quali sono segnalati fra tutti per la santità della vita, costoro vengono a trovarsi senz'altro liberi e sciolti da questi luoghi terreni come da [c] carceri, e giungono in alto nella pura abitazione e abitano su la vera terra. E di costoro sono quelli i quali, fatti mondi e puri dalla filosofia, vivono il resto di lor vita senza legami corporei, e giungono in abitazioni anche più belle di queste, le quali non è facile descrivere, né basterebbe il tempo nell'ora presente. E così dunque, o Simmia, per tutto quello di cui abbiamo discusso, giova non tralasciar nella vita alcuna cosa per acquistare virtù e intelligenza: ché bello è il premio e la speranza è grande.

[d] LXIII. Certo, ostinarsi a sostenere che le cose siano proprio così come io le ho descritte, non si addice a uomo che abbia senno; ma che sia così o poco diverso di così delle anime nostre e delle loro abitazioni dopo che s'è dimostrato che l'anima è immortale, sostener questo mi pare si addica, e anche metta conto di avventurarsi a crederlo. E la ventura è bella. E giova fare a se stesso di tali incantesimi; e proprio per questo già da un pezzo oramai io tiro in lungo la mia favola. Ma qui appunto sta la ragione che timori per la propria anima non deve avere chi disse addio [e] ai piaceri del corpo e ai suoi ornamenti, sapendo che le sono estranei, e persuaso che più le possono far male che bene; e si curò invece dei piaceri dell'apprendere, e l'anima adornando non d'ornamenti a lei alieni ma di quelli suoi [115a] propri, temperanza giustizia fortezza libertà verità, attende così preparato l'ora del suo viaggio all'Ade, pronto a pigliar su la sua strada appena il destino lo chiami. E così, disse, anche, tu, o Simmia, e tu, o Cebète, e voi altri tutti, ciascuno alla sua volta. Quanto a me, ecco, oramai, direbbe un eroe tragico, il destino mi chiama! Credo sia l'ora di andarmene al bagno. Perché mi par

meglio ch'io mi lavi prima, e poi beva il farmaco, e non dia questo fastidio alle donne di lavare il cadavere.

LXIV. Come egli ebbe detto così, - Ebbene, o Socrate, [b] disse Critone, hai nessun ordine da dare a questi tuoi amici o a me per i tuoi figlioli o per altra persona o cosa? che cosa possiamo fare per te che ti sia particolarmente gradito? - Quello, rispose, che dico sempre, o Critone, niente di nuovo: che se voi avrete cura di voi medesimi, farete cosa grata a me e ai miei e a voi stessi qualunque cosa facciate, anche se ora non mi promettete niente; se invece non avrete cura di voi e non vorrete vivere seguendo le tracce di quel che s'è detto ora e in ragionamenti precedenti, non vale che v'affanniate a ripeterne di gran [c] promesse in questo momento; non farete niente di meglio. - Quanto a questo, sì certo, disse, procureremo di fare come tu dici; ma... in che modo dobbiamo seppellirti? - Come volete, rispose: dato che pur riusciate a pigliarmi e io non vi scappi dalle mani! E ridendo tranquillamente e vòlti gli occhi verso di noi, soggiunse: Non riesco, o amici, a persuadere Critone che io sono Socrate, questo qui che ora sta ragionando con voi e ordina una per una tutte le cose che dice; ed egli invece séguita a credere che Socrate sia quello che tra poco vedrà cadavere, e, [d] naturalmente, mi domanda come ha da seppellirmi. E quello ch'io mi sono sforzato di dimostrare tante volte da tanto tempo, che, dopo bevuto il farmaco, io non sarò più con voi, e me n'andrò via lontano di qui, beato tra i beati; questo, per lui, è come se io lo dicessi così per dire, quasi per consolare voi e al tempo stesso anche me. Ora voi mi dovete far garanzia, disse, presso Critone; ma una garanzia contraria a quella che egli mi fece davanti ai giudici: ai giudici egli garanti su la fede sua che io non sarei scappato; e voi dovete garantire a Critone su la fede [e] vostra che dopo morto io non sarò più qui, e me ne andrò via lontano; e così Critone sopporterà la cosa più facilmente; e, vedendo il mio corpo o bruciato o sepolto, non si affliggerà per me come s'io stessi soffrendo pene tremende, e non dirà nel funerale che è Socrate che espone e Socrate porta via e seppellisce. Perché tu devi pur sapere, aggiunse, mio ottimo Critone, che parlare scorrettamente non solo è cosa brutta per se medesima, ma anche fa male all'anima. Dunque bisogna non avere di queste preoccupazioni, e dire che è il mio corpo che seppellite: il mio [116a] corpo seppellitelo come vi piace e come credete sia meglio conforme alle leggi comuni.

LXV. Così detto, Socrate si alzò per andare in una stanza a lavarsi; e Critone lo seguiva; e a noi ci disse di rimanere. E noi rimanemmo lì ad aspettare; e intanto si ragionava tra noi delle cose dette, e si rimeditavano una per una, e anche pensavamo alla nostra sventura,

quanto era grande, sapendo bene che il rimanente della nostra vita, privati come del padre, saremmo stati orfani veramente. E quando [b] si fu lavato e gli ebbero portati i figlioletti -n'aveva due piccolini e uno più grandicello - e anche si furon recate da lui le sue donne di casa, egli s'intrattenne a parlare con loro, alla presenza di Critone; e poi, fatte le raccomandazioni che voleva fare, disse alle donne e ai figlioli di andarsene, e ritornò fra di noi. S'era vicini ormai al tramonto del sole; perché in quella stanza s'era intrattenuto parecchio tempo. Ritornato dal bagno, si mise a sedere, e dopo d'allora non si disse quasi più niente. Ed ecco venne il messo degli Undici, il quale, fermatosi davanti a [c] lui, - O Socrate, disse, io non avrò certo a lagnarmi di te come ho da lagnarmi di altri che si adirano meco e mi maledicono, quando io vengo ad annunziar loro, per ordine degli arconti, che devon bere il veleno. Ma te, in tutto questo tempo, ho avuto modo più volte di conoscere che sei il più gentile e il più mite e il più buono di quanti mai capitarono qui; e ora specialmente so bene che tu non ti adiri meco, perché li conosci coloro che ne hanno colpa, e con quelli ti adiri. Ora dunque - tu lo sai quello che sono venuto ad annunziarti -addio, e vedi di sopportare [d] meglio che puoi il tuo destino. E così dicendo scoppiò a piangere, voltò le spalle e se n'andò. E Socrate, levato un po' il capo a guardarlo, - E anche a te, disse: addio; e io farò come dici. E, rivolto a noi, - Che gentile persona, disse. Per tutto questo tempo egli veniva spesso a trovarmi; e talvolta s'indugiava a conversare meco ed era uomo eccellente; e vedete ora come sinceramente mi piange? Su via Critone, diamo retta ora a colui, e qualcuno porti il veleno, se è pestato; se no l'uomo lo pesti. [e] E Critone: -Ma il sole, disse, o Socrate, è ancora, credo, sui monti, non anche è tramontato. E io so che altri assai più tardi bevono dopo che ne hanno avuto l'annunzio; e dopo mangiato e bevuto a loro volontà, e taluni perfino dopo essere stati insieme a loro piacere con chi vogliono. Tu dunque, se non altro, non avere fretta, perché c'è tempo ancora. E Scorate: - E' naturale, disse, o Critone, che costoro, quelli che dici tu, facciano così, perché credono d'aver qualche cosa da guadagnare facendo in codesto modo; ed è anche naturale che non faccia così io, perché credo di [117a] non aver altro da guadagnare, bevendo un poco più tardi, se non di rendermi ridicolo a' miei stessi occhi, attaccandomi alla vita e facendone risparmiio quando non c'è più niente da risparmiare. Via, disse, dà retta e non fare diversamente.

LXVI. E Critone, udito ciò, fece cenno a un suo servo ch'era in piedi vicino a lui, e il servo uscì, rimase fuori un po' di tempo, e tornò menando seco l'uomo che doveva dare il farmaco, che lo portava pestato in una tazza. E Socrate, veduto colui, - Bene, disse, brav'uomo, tu che di queste cose te n'intendi, che si deve fare? - Nient'altro,

rispose, che, dopo bevuto, andare un po' attorno per la stanza, finché tu non senta peso alle gambe; dopo, rimanere [b] sdraiato; e così il farmaco opererà da sé. E così dicendo porse la tazza a Socrate. Ed egli la prese, oh, con vera letizia, o Echècrate; e non ebbe un tremito e non mutò colore e non torse una linea del volto; ma così, come soleva, guardando all'uomo di sotto in su con quei suoi occhi da toro, - Che dici, disse, di questa bevanda, se ne può libare a qualche Iddio, o no? - O Socrate, rispose, noi ne pestiamo solo quel tanto che crediamo sufficiente a bere. - Capisco, disse Socrate [c]. Ma insomma far preghiera agli dèi che il trapasso di qui al mondo di là avvenga felicemente, questo si potrà, credo, e anzi sarà bene. E questa appunto è la mia preghiera; e così sia. E così dicendo, tutto d'un fiato, senza dar segno di disgusto, piacevolmente, vuotò la tazza fino in fondo. E i più di noi fino a quel momento erano pur riusciti alla meglio a trattenersi dal piangere; ma quando lo vedemmo bere, e che aveva bevuto, allora non più; e anche a me, contro ogni mio sforzo, le lacrime caddero giù a fiotti; e mi coprii il capo e piansi me stesso: ché certo [d] non lui io piangevo, ma la sventura mia, di tale amico restavo abbandonato! E Critone, anche prima di me, non riuscendo a, frenare il pianto, s'era alzato per andar via. E Apollodoro, che già anche prima non avea mai lasciato di piangere, allora scoppiò in singhiozzi; e tanto piangeva e gemeva che niuno ci fu di noi lì presenti che non se ne sentisse spezzare il cuore: all'infuori di lui, di Socrate. E anzi, Socrate, - Che stranezza è mai questa, disse, o amici? Non per altra cagione io feci allontanare le donne, perché non commettessero di tali discordanze. E ho anche [e] sentito che con parole di lieto augurio bisogna morire. Orsù, dunque, state quieti e siate forti. E noi, a udirlo, ci vergognammo, e ci trattenemmo dal piangere. Ed egli girò un poco per la stanza; e, quando disse che le gambe gli si appesantivano, si mise a giacere supino; perché così gli consigliava l'uomo. E intanto costui, quello che gli avea dato il farmaco, non cessava di toccarlo, e di tratto in tratto gli esaminava i piedi e le gambe; e, a un certo punto, premendogli forte un piede, gli domandò se sentiva. Ed egli rispose di no. E poi ancora gli premette [118a] le gambe. E così, risalendo via via con la mano, ci faceva vedere com'egli si raffreddasse e si irrigidisse. E tuttavia non restava di toccarlo; e ci disse che, quando il freddo fosse giunto al cuore, allora sarebbe morto. E oramai intorno al basso ventre, era quasi tutto freddo; ed egli si scoprì - perché s'era coperto - e disse, e fu l'ultima volta che udimmo la sua voce, - O Critone, disse, noi siamo debitori di un gallo ad Asclèpio: dateglielo e non ve ne dimenticate. - Sì, disse Critone, sarà fatto: ma vedi se hai altro da dire. A questa domanda egli non rispose più: passò un po' di tempo, e fece un movimento; e l'uomo lo scoprì; ed egli restò con gli occhi aperti e fissi. E Critone, veduto ciò, gli

chiuse le labbra e gli occhi.

LXVII. Questa, o Echècrate, fu la fine dell'amico nostro: un uomo, noi possiamo dirlo, di quelli che allora conoscemmo il migliore; e senza paragone il più savio e il più giusto.

1 Avvertenza Si da qui il terzo libro delle *Vite dei filosofi* di Diogene Laerzio, nella traduzione di Marcello Gigante (in questa stessa collana, nn. 98-99, Roma-Bari 1983)